

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

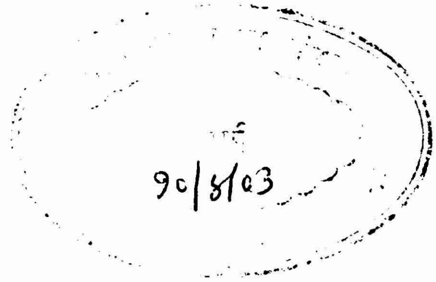
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ५७ । अंक २ । नोव्हेंबर २००२



राष्ट्रांची श्रीमंती

औद्योगिक क्रांती
यांत्रिक कौशल्य
उत्पादनवाढ

नव्या कल्पना
उपक्रमशीलता
ज्ञानसाधना

संख्यात्मक विचार
प्रबोधनयुग
जेम्स वॉट

केन्शियन अर्थशास्त्र
युरोपियन संस्कृती
व्यापारीकरण

शेती
जमीनदारवर्ग

लोकसंख्येत वाढ
वाढ

मिथके
जादूटोणा

इंग्लंड
पोर्तुगाल
स्पेन
हॉलंड

हिन्दुस्थान
इस्लाम
चीन

मनुष्य कौशल्य
सुती कापड
ग्रामोद्योग
कार्यशाळा
हस्तकौशल्य

अनुक्रमणिका






मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ५७ । अंक २ । नोव्हेंबर २००२
आश्विन-कार्तिक, शके १९२४
किंमत रु. २०/-.
वार्षिक वर्गणी रु. २००/-

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* *नवभारत*, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
कार्यकारी संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई - ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई - ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका





नवभारत

नोव्हेंबर २००२

अ नु क्र म

लेख

राष्ट्रांची श्रीमंती आणि गरिबी
- श्री.मा. भावे ... १

डॉ. रामचंद्र नारायण दांडेकर
- म.अ. मेहेंदळे ... १३

विनोबांचे *'स्वराज्यशास्त्र'* : अवलोकन आणि आकलन
- सु.श्री. पांढरीपांडे ... २२

मुखपृष्ठ : सुजित पटवर्धन

राष्ट्रांची श्रीमंती आणि गरिबी

श्री.मा. भावे

औद्योगिक क्रांती

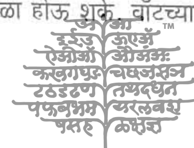
(अ) अठराव्या शतकात अनेक यांत्रिक शोध लागले. प्रथम वस्त्रोद्योगात व नंतर इतर व्यवसायात कारखानदारी पद्धती निर्माण झाली. या पद्धतीने तीन प्रकारचे बदल घडून आले. पहिले असे की, मनुष्य-कौशल्याच्या जागी यांत्रिक-कौशल्याचा वापर होऊ लागला. त्यामुळे काम नेमके, एकसारखे व न थांबता चालत राहू लागले. दुसरे, सजीवांपासून ऊर्जा मिळविली जात होती व कामे होत होती तिथे ऊर्जायंत्रांचा (इंजिन्स) उपयोग होऊ लागला. उदा. उष्णतेचे गतीत रूपांतर करणारी ऊर्जायंत्रे. त्यामुळे पूर्वीच्या तुलनेत ऊर्जेचा पुरवठा अमर्याद वाढला. तिसरे, पूर्वी कच्चा माल हा वनस्पती व जनावरे यांच्यापासून मुख्यतः मिळत होता; त्याला आता खनिजे व कृत्रिम (सिंथेटिक) पदार्थ यांची जोड मिळाल्याने कच्च्या मालाची ददात उरली नाही.

यापूर्वीही आर्थिक क्रांती झाल्या नव्हत्या असे नाही. मनुष्याने फिरस्ती सोडून वसती पत्करली व शेतीला सुरुवात केली, तेव्हा मोठीच क्रांती घडून आली. पण एक तर हा बदल सुमारे ४-५ हजार वर्षे मंद गतीने होत राहिला. दुसरे या बदलातून जी समृद्धी निर्माण झाली ती पाठोपाठ लोकसंख्येत वाढ झाल्याने लगोलग रिचवली गेली. औद्योगिक क्रांतीमुळे मनुष्याने उत्पादनवाढीचे असे कसब हस्तगत केले की, आर्थिक विकास सतत आणि लोकसंख्येच्या वाढीच्या वेगापेक्षा अधिक गतीने होत राहिला. रिकार्डो किंवा माल्थस यांच्यासारख्या अर्थशास्त्रज्ञांनी रंगविलेले निराशावादी चित्र नाहीसे होऊन आशावादी जमाना अवतरला. या क्रांतीमुळे राजकीय संतुलनही बदलून गेले. एकेका देशाविषयी बोलायचे तर जमीनदारवर्गाच्या वर्चस्वाला ओहोटी लागून कारखानदारीची चढती कमान झाली. युरोप खंडाकडे पाहिले तर स्पेन व पोर्तुगाल मागे पडले व इंग्लंड-हॉलंड हे देश आघाडीवर आले. संस्कृतींचा विचार केला, तर इस्लाम, चीन व हिंदुस्थान यांच्या संस्कृती ऱ्हासाला लागल्या व युरोपीय संस्कृती झपाट्याने उत्कर्षाकडे जाऊ लागली. औद्योगिक क्रांतीमुळे लोकांच्या विचाराला नवी दिशा मिळाली. विचारांचे जुने पायंडे मोडीत निघाले व नवीन आकार (पॅटर्न्स) उपयोगात आले.

(आ) नवीन शोध लागलेल्या यंत्रांचे वैविध्य व वैचित्र्य इतके उत्तान होते की, त्यांची संपूर्ण व तपशीलवार हकीकत देता येणे शक्य नाही. नमुन्यादाखल एकट्या वाष्पयंत्राचाच संक्षिप्त इतिहास पाहू.

थॉमस सात्हेरी नावाच्या इंग्रजाने १६९८ मध्ये खाणीत साठणारे पाणी काढण्यासाठी वाफेवर चालणारा पंप तयार केला होता. एका टाकीला नळी जोडून ती खाणीत साठलेल्या पाण्यात सोडलेली असे. त्या टाकीत दुसऱ्या नळीतून वाफ सोडून ती टाकी भरून टाकीत. नंतर टाकीवर पाणी शिंपडून वाफेचे पाणी करीत. अशा रीतीने टाकीत निर्वात प्रदेश निर्माण झाल्यावर पाण्यात सोडलेल्या नळीतून खाणीतील पाणी हवेच्या दाबाने टाकीत चढे. ही नळी टाकीला जिथे जोडलेली असे तिथे एक झडप असल्याने वाफ नळीत शिरत असे. वाफेचे पाणी करून निर्वात प्रदेश निर्माण करण्याचीच युक्ती न्यूकॉथेन याच्या पंपात (१७१२ साल) वापरली होती. मात्र इथे दट्ट्याचा उपयोग केला होता. एका उभ्या नळकांड्यात दट्ट्या बसवलेला. दट्ट्याच्या वरच्या टोकाला एक दांडी आडवी बसवली होती. या दांडीला मध्यावर एक टेकू बसवून त्या टेकूच्या दोन्ही बाजूंना दांडी वर-खाली फिरू शकेल अशी व्यवस्था होती. दांडीच्या दुसऱ्या टोकाला वजन बांधले होते. नळकांड्यात बाजूने वाफ सोडली की दट्ट्या वर उचलला जाई. मग नळकांड्यात पाणी ओतून वाफेचे पाणी केले की, निर्वात प्रदेश निर्माण होऊन दट्ट्या खाली येई.

यानंतर साठ वर्षांनी जेम्स वॉटने आपले प्रसिद्ध बाष्पयंत्र शोधून काढले. यात वैशिष्ट्य असे होते की, नळकांड्याभोवती स्वतंत्र शतिक (कंडेन्सर) बसवला असल्याने नळकांडे थंड करायला पाणी ओतावे लागत नसे. त्यामुळे न्यूकॉथेनच्या पंपात दर मिनिटाला दट्ट्याची हालचाल फक्त १२ वेळा होई ती वॉटच्या पंपात ३६ वेळा होऊ शके. वॉटच्या पंपाचा



अनुक्रमणिका



उपयोगही प्रथम खाणीत करण्यात आला. पण नंतर दुहेरी हालचाल करणारा दट्ट्या आल्यावर त्या यंत्राचा उपयोग कापड-गिरणीत होऊ लागला.

हा सर्व विकास होताना अनेक लहानसहान अडचणी आल्या. उदाहरणार्थ, नळकांडे व दट्ट्या यांचे आकार असे जमले पाहिजेत की, दट्ट्याच्या बाजूने हवा निर्वात भागात जाऊ नये. असे नेमके नळकांडे करण्यासाठी खूप प्रयोग करण्यात आले व १७७७ साली जॉन विल्किन्सन याने ओतीव लोखंडाच्या घनाकाराला भोक पाडून योग्य आकाराचे नळकांडे तयार करण्याची रीत शोधून काढली.

(इ) हल्ली आर्थिक इतिहासकारांचा नवा पंथ निर्माण झाला आहे. त्यांनी नाना तऱ्हांची आकडेवारी गोळा करून असे दाखविले आहे की, १७८० ते १८६० या काळात ब्रिटिश अर्थस्थितीत लक्षणीय फरक पडलाच नाही. एका आर्थिक इतिहासकाराने असे ठासून सांगितले आहे की, 'औद्योगिक क्रांती' हा शब्दप्रयोगच चुकला आहे. काही इतिहासकार हा शब्दप्रयोग न वापरताच इतिहास लिहू लागले आहेत. काही घायकुते पंडित तर असे सांगतात की, ब्रिटन हे मुळी औद्योगिक राष्ट्रच नव्हते! सर्व आर्थिक विकास झाला तो शेती व भांडवल यांचा अधिक कार्यक्षम उपयोग केल्याने झाला.

या विचारसरणीत अनेक दोष दाखविता येतील. उदाहरणार्थ, 'लोखंडासारखे लोखंड', असे आपण म्हणतो. पण उच्च दर्जाचे लोखंड व कमी दर्जाचे लोखंड यांतील फरक लक्षात घेत नाही. उच्च प्रतीचे लोखंड वापरून चांगली घड्याळे, चांगल्या कानशी तयार करता येतात. अशा कानशीने गुळगुळीत केलेले पृष्ठभाग एकमेकांशी चपखलपणे जुळतात. दर्जातली ही सुधारणा उत्पन्नाच्या आकडेवारीत उतरत नाही.

दुसरे असे की, औद्योगिक क्रांती सर्व व्यवसायात एकाच वेळी व एकाच टप्प्यात अवतरली, असे नाही. तिचे परिणाम दिसून येण्यासाठी निरनिराळ्या उद्योगात कमी-अधिक काळ जावा लागला. औद्योगिक क्रांतीच्या कालावधीत नवे उद्योग निर्माण झाले व काही जुने उद्योग नष्टप्राय झाले. बरे, एकाच व्यवसायातील सर्व उद्योजकांनी नवीन तंत्रज्ञान एकाच काळी उचलले असे झाले नाही. या सर्व घटकांचा विचार या नव्या इतिहासकारांनी केलेला नाही. उत्पादनवाढीचे आकडे मांडताना निरनिराळ्या उत्पादनांना आपण काय सापेक्षमूल्य देतो, तेही बघितले पाहिजे. वस्त्रोद्योग व लोहोद्योग यांना जास्त महत्त्व दिल्यास प्रगतीचा वेग वाढलेला दिसतो. जुन्या इतिहासकारांना या गोष्टींची दखल होती; नवे इतिहासकार जुन्यांना विसरले आहेत.

नव्या इतिहासकारांचा असा आग्रह असतो की, इतिहासाला क्रांतीसारख्या अवाच्यासवा उड्या मान्य होत नाहीत. इतिहासाच्या प्रवाहात संथ सातत्य असते, धवधवे नसतात. औद्योगिक क्रांती एका दशकात होऊन गेली, हे म्हणणे बरोबर नाही, इत्यादी. पण इतिहासात सातत्य आहे, हे जितके खरे तितकेच हेही खरे आहे की, इतिहासात जीवनाच्या निरनिराळ्या क्षेत्रांत मूलगामी बदल झाल्याचेही दिसते. मागून आपण असे शोधून काढतो की, या बदलाची बीजे पूर्वकाळात व परिणाम भविष्यकाळात लांववर पसरले होते. एका नवीन इतिहासकारानेच म्हटले आहे की, १७८० ते १८६० या काळात ब्रिटनचे दरडोई उत्पन्न दुप्पट झाले तर १८६० ते १९९० या काळात ते आणखी ६ पट वाढले.

औद्योगिक क्रांतीमुळे देशा-देशातील आर्थिक तफावत वाढली. केवळ युरोपातच, ब्रिटन वगळता, पश्चिम युरोपातील दरडोई उत्पन्न पूर्व युरोपातील दर-डोई उत्पन्नापेक्षा इ.स. १८०० मध्ये २०% जास्त होते ते १८६४ साली ६४% नी जास्त झाले. युरोप व आज ज्याला तिसऱ्या जगातील देश म्हणतात यांच्यातील फरक कितीतरी जास्त असला पाहिजे. औद्योगिक क्रांतीमुळे जग जवळ आले, लहान झाले व एकसाचीही झाले. पण त्याचबरोबर त्याची श्रीमंत व गरीब, जेते व जित अशी विभागणीही झाली.

अधिष्ठानम् तथा कर्ता

(अ) औद्योगिक क्रांती युरोपातच का झाली व अठराव्या शतकातच का झाली याचा विचार आता करावयाचा आहे. औद्योगिक क्रांतीसाठी मोठे वैचारिक परिवर्तन होण्याची गरज होती. अंगवळणी पडलेली विचारांची ठेवण किंवा मूस मोडून टाकून नवीन उत्पादनव्यवस्थेला अनुरूप ठरेल अशी विचारसरणी घडवावयाची होती. ही गोष्ट युरोपने व मुख्यतः ब्रिटनने प्रत्यक्षात आणली. याला तीन ऐतिहासिक प्रक्रिया उपयोगी पडल्या.

पहिली गोष्ट म्हणजे समाजाने ज्ञानसाधनेला दिलेली स्वायत्तता. प्रबोधनकाळापूर्वी ज्ञानसाधना धर्माच्या परसा-अंगणात नांदत होती. पण प्रबोधनयुगाच्या आगे-मागे ज्ञानसाधनेवरील

धर्माची पकड ढिली होत गेली. (ही गोष्ट इस्लामी संस्कृतीत झाली नाही.) नवीन ज्ञान हे व्यवहाराला उपयुक्त होते; त्यातून उत्पादनाची नवी साधने मिळत होती, हे खरेच. पण त्याहून महत्त्वाची गोष्ट ही की, नव्या कल्पना, नवीन विचारव्यूह यांना स्वायत्त मूल्य आहे, ही कल्पना समाजात मूळ धरत होती. नवीन कल्पनांचा स्वीकार व त्या कल्पनातून प्रगती होते, हा विश्वास; इतिहास हा चक्राकार फिरत नाही तर सरळ रेषेत उन्नतीकडे घेऊन जातो, ही धारणा; सध्याची माणसे पूर्वीच्या माणसांपेक्षा अधिक प्रगत, अधिक सक्षम व अधिक ज्ञानी आहेत असे आत्मभान, हा ज्ञानसाधनेच्या स्वायत्ततेचा पाया होता. भौगोलिक शोधानंतर युरोपातील माणसे मायभूमी-पासून दूर दूर गेली व त्यांच्यात वैचारिक स्वातंत्र्याचे वारे अधिक जोमदारपणे खेळू लागले. गोव्यात राहाणारा एक पोर्तुगीज डॉक्टर १५३४ साली, म्हणजे जेव्हा युरोपात धर्मच्छळ जोरात होता तेव्हा लिहितो, "माझ्या दृष्टीने एखाद्या साक्षात अनुभवाचे महत्त्व सर्व वैद्यांनी व औषधमहर्षीनी चुकीच्या माहितीच्या आधाराने लिहिलेल्या ग्रंथांपेक्षा जास्त आहे!"

युरोपने ज्ञानसाधनेला स्वायत्तता दिलीच पण त्याबरोबर ज्ञानसाधनेची एक पद्धतीही बसविली. पहिले म्हणजे नव्या विचारवंतांनी अनुमान व शब्द यापेक्षा जास्त महत्त्व अनुभवाला दिले. मिथके व जादूटोणा यांची वैचारिक विश्वातून हकालपट्टी केली. प्रत्येक वस्तूचा काही विशेष स्वभाव असतो व त्याच्या आधारे नैसर्गिक घटनांचा उलगडा होतो, असे ॲरिस्टॉटल मानत असे. नव्या विचारवंतांनी सांगितले की, वस्तूंच्या अभ्यासातून निसर्गाचा उलगडा होत नाही तर निसर्ग-नियमांच्या आधाराने घटना व वस्तू यांचा खुलासा करता येतो. रॉजर बेकनने १३व्या शतकात सांगितले होते की, सर्व गोष्टींची किल्ली संख्यात्मक विचारात आहे. संख्यांचा अभ्यास गणितात होतो. म्हणून तर्कशास्त्राला गणिताकडून बळ प्राप्त होते, असे म्हटले पाहिजे. निरीक्षण व जे दिसले त्याचे काटेकोर वर्णन हा ज्ञानाचा आधार होय, असे ठरल्यानंतर अनुभवाची पुनरावृत्ती व सिद्धान्तांचा अनुभवात पडताळा घेणे या गोष्टी हाताशी आल्या. त्यातून प्रयोगशाळेत नियंत्रित स्थितीत पडताळे घेण्याची युक्ती पुढे आली.

नव्या युगाच्या अवतरणाला साह्यभूत ठरलेली तिसरी गोष्ट म्हणजे संशोधनाला ज्ञानोपासनेत मिळालेले मध्यवर्ती स्थान. संशोधन युरोपातील निरनिराळ्या देशांत पसरलेले असले तरी संशोधकांचा एकसंध गट बनल्यासारखा झाला होता. संशोधनाची भाषा लॅटिन ही होती. खाजगी टपालसेवेमुळे पत्रव्यवहार सुलभ झाला होता. संशोधक खूप प्रवास करीत व एकमेकांना भेटत. त्यानंतर संशोधकांनी स्वतःची मंडळे स्थापन केली. इटलीतील ॲकॅडमी ऑफ लिंक्सेस १६०३ साली स्थापन झाली. पॅरिस व लंडन येथील संशोधन-मंडळे १६३५ व १६६० साली अस्तित्वात आली. कीर्ती, प्रसिद्धी, स्पर्धा, शोध लावण्यातील अहमहमिका यांनी संशोधकांचा समाज व संशोधकांची मंडळे यांच्यात अपूर्व हुरूप व चैतन्य निर्माण झाले.

(आ) कारखानदारी हे औद्योगिक क्रांतीचे एक प्रतीक. नवीन तंत्रज्ञान आले एवढ्यानेच कारखानदारी निर्माण झाली असती असे नाही. त्यासाठी बाजार-पेठ, मालवाहतुकीची व्यवस्था, भांडवलउभारणीची कसबे यांचीही जरूर होती. हे कसे होत गेले याचे एक उदाहरण देता येईल.

इटलीतील कारागीरांनी १४व्या शतकातच रेशमाचे सूत कातण्याचे यंत्र शोधून काढले, इतकेच नाही तर पाणचक्कीच्या साहाय्याने ते यंत्र चालवता येण्याची व्यवस्था केली. इटालियन उद्योगपतींनी हे तंत्रज्ञान अगदी गुप्त ठेवले होते. त्यामुळे इटलीतील रेशीम उद्योग फार बरकतीत होता. पण १६७० साली, म्हणजे तीनशे वर्षांनंतर, फ्रेंच व डच लोकांनी त्या रहस्याचा भेद केला. १७१६ साली लोंब नावाच्या इंग्रजाने फार हिकमतीने हे तंत्रज्ञान इंग्लंडमध्ये आणले. जंगी पाणचक्की थाटून शेकडो मजूर असलेली रेशमी कापडाची गिरणी घातली. तथापि, रेशीम हा कच्चा मालच मुळात महाग होता. त्यामुळे रेशमी वस्त्रांची बाजारपेठ मर्यादित होती. त्या लहान बाजारपेठेला पुरेल इतकाच माल लोंब तयार करीत होता. त्या गिरणीचा आणखी विस्तार होणे शक्य नव्हते.

सुती व लोकरी कापडाची बाजारपेठ मोठी होती. युरोपात सुती कापड विकसित झाले. लोक लोकरीचेच कपडे वापरत. सुरुवातीला लोकरीचे सूत काढण्याचीच यंत्रे निर्माण झाली. पण लोकरीचा धागा पुचाट निघे व काढता काढताच तुटे. कापसाचे सूत जास्त चिवट व टिकावू असे. त्यामुळे सुती कापडाचा उद्योग फोफावला. सुती कापडाच्या गिरण्या होण्याची हकीकत जास्त गुंतागुंतीची आहे. उद्योगपती सूतकताईसाठी पेळू गावोगावच्या शेतकऱ्यांकडे पोचवीत व शेतकऱ्यांनी काढलेले सूत विकत घेऊन येत. यासाठी कष्ट व खर्च फार पडे.

सुताची किंमत वाढवली तर शेतकऱ्यांना कमी सूत कातून पूर्वीइतकेच पैसे मिळत असल्याने प्रत्यक्ष सुताचे उत्पादन घटतच असे. शिवाय, हे सूत कातणारे शेतकरी एकाचा माल दुसऱ्याला विकायचे, वायदे लावायचे, काम नीट करायचे नाहीत अशा खेळ्या करत, ते वेगळेच.

त्यामुळे काही उद्योगपतींनी मोठ्या कार्यशाळा (वर्कशॉप्स) टाकल्या. तेथे सूतकताई कामगार व विणकर यांना एकत्र आणले. सारा दिवस त्यांनी पर्यवेक्षकाच्या देखरेखीखाली राबावे व ठरीव उत्पादन मालकाला द्यावे अशी व्यवस्था केली. परिणाम असा झाला की, उत्पादन नियमित झाले, पण भांडवली खर्च वाढला. उत्पादनाची पद्धत बदलली नाही; कारण, शेतकरी घरी जसे सूत काढत होते, तसे ते कार्यशाळेत काढू लागले, इतकेच. पण जेव्हा सूतकताई व विणकाम यंत्रांकरवी होऊ लागले तेव्हा कार्यशाळांचे कारखाने बनले आणि ते उद्योगपतींना फायदेशीर ठरले. ग्रामोद्योगातून तयार होणाऱ्या कापडापेक्षा फार कमी किमतीत हे यांत्रिक कापड विकता येऊ लागले. त्यामुळे ग्रामोद्योग बुडीत निघाला.

जे शेतकरी ग्रामोद्योग म्हणून सूत विणीत होते किंवा सूत कातीत होते, त्यांना गिरणीची पद्धत अजिबात आवडली नाही. मग गिरणी मालकांना मजूर कोठून मिळाले? गिरणीमालक समाजातील अशा घटकांकडे वळले की, जे सक्तीने कामाला लावता येत होते. असे घटक म्हणजे स्त्रिया व मुले. अनाथाश्रमातील मुले व कुमारिका यांना त्यांनी कामाला जुंपले. कारखानदारीचा उदय हा असा झाला.

इंग्लंडने विकास कसा साधला?

(अ) औद्योगिक क्रांती स्थूलमानाने युरोपात झाली. पण अधिक नेमकेपणाने बोलायचे तर इंग्लंड या काळात इतर युरोपीय देशांच्या सातत्याने पुढे होते. इंग्लंडने असे काय केले की, ज्यामुळे ते विकसित झाले, हे सांगणे सोपे आहे. पहिले असे की, मध्ययुगातच इंग्लंडची शेती मोठ्या प्रमाणात विकसित झाली होती. शेतकऱ्यांच्या दृष्टीने शेती हे केवळ उपजीविकेचे साधन नव्हते, तर तो व्यवसाय होता. थोडक्या मनुष्यबळावर भरपूर उत्पन्न देणारी शेती इंग्लंडने सिद्ध करून दिली होती. परिणामी कृषीतर व्यवसायांसाठी लागणारे कामगार उपलब्ध झाले होते. हे कसे घडवून आणले? इतर युरोपीय देशांत शेती कसणारे गुलाम अस्तित्वात असतानाच इंग्लंडमध्ये मात्र या गुलामांना स्वतंत्र करण्यात आले. धान्य पिकवणे व ते ग्राहकापर्यंत पोचवणे या प्रक्रियांचे व्यापारीकरण याच काळात झाले. निरनिराळी धान्ये पिकविणे, वर्षाला दोन-तीन पिके घेणे, जनावरांची पैदास आणि मांसासाठी व इतर उत्पन्नासाठी त्यांना पोसणे, फळे व फुले यांचे उत्पादन या गोष्टी सुरू झाल्या. हॉलंडमधून इंग्लंडमध्ये जे लोक राहायला आले त्यांचा या सुधारणेत मोठा वाटा होता.

धान्याचा व्यापार वाढल्याने वाहतुकीची साधने विकसित झाली. चांगले रस्ते बांधले गेले. कालवे खणले आणि त्यांतून नावांच्या साहाय्याने वाहतूक होऊ लागली. प्रत्येक शेतकऱ्याला बाजारपेठ उपलब्ध झाली. विशेष म्हणजे या सुधारणा घडवून आणण्यात सरकारचा काहीच वाटा नव्हता. खाजगी प्रयत्नातून रस्ते व कालवे बांधले गेले. साहजिकच लष्करी हालचाली किंवा राजाच्या लवाजम्यांच्या मिरवणुकींच्या वाटा लक्षात घेऊन हे रस्ते बांधले गेले नाहीत. जिथे वाहतूक जास्त होईल आणि रस्ते बांधल्यावर उत्पन्न मिळेल तिथे रस्ते बांधले गेले.

सारांश, १८व्या शतकाच्या सुरुवातीला औद्योगिक उडीसाठी लागणारी सर्व साधनसामग्री इंग्लंडपाशी मौजूद होती. तेवढ्यानेच औद्योगिक क्रांती झाली असती, असे नाही. या सामग्रीखेरीज एक प्रकारचा हुरूप समाजात सळसळत असल्याखेरीज औद्योगिक क्रांती होत नाही. इंग्लंडमध्ये सामाजिक व सांस्कृतिक संस्था होत्या, त्यांच्यापासून इंग्रजी समाजाला हा हुरूप मिळाला, असे लँडेस यांचे म्हणणे आहे.

(आ) जो समाज श्रीमंत आणि विक्रमशाली होऊ इच्छितो, त्या समाजाच्या अंगी खालील गुण असायला हवेत :

१. उत्पादनाची साधने कशी निर्माण करावीत, जतन करावीत व वापरावीत याचे ज्ञान या समाजाला असले पाहिजे. नवी तंत्रे विकसित करण्याची किंवा हस्तगत करण्याची हिकमत त्या समाजाच्या ठिकाणी हवी.

२. वरील गोष्टींचे ज्ञान आणि ते ज्ञान वापरण्याची हातोटी नवीन पिढ्यांना शिकवली जाईल अशी व्यवस्था त्या समाजाने केली पाहिजे.

३. प्रत्येक कामासाठी नेमावयाचा माणूस त्याची त्या कामातली वाकबगारी पाहूनच नेमला पाहिजे आणि तो चांगला असल्यास त्याची बढती आणि बेवकूफ असल्यास त्याची गच्छन्ती करण्यास अडथळा येता कामा नये.

अनुक्रमणिका





४. वैयक्तिक व सामूहिक उपक्रमांत समाजातून उत्तेजन मिळाले पाहिजे आणि स्पर्धा, अनुकरण व उपक्रमशीलता यांचे स्वागत झाले पाहिजे.

५. आपण केलेल्या श्रमांपासून व उद्योगांपासून मिळणाऱ्या उत्पन्नाचा आपल्याला निर्वेध उपयोग घेता येतो याची प्रत्येकाला खात्री वाटली पाहिजे.

या आदर्श स्थितीला आधार देतील व हातभार लावतील अशा प्रकारच्या सामाजिक व राजकीय संस्था समाजात निर्माण झाल्या पाहिजेत. प्रत्येकाला खाजगी मालमत्तेचा अधिकार असला पाहिजे. त्यामुळे पैसे वाचवणे व गुंतवणे यांना उत्तेजन मिळते. तसेच मनुष्याला स्वातंत्र्य दिले पाहिजे. शासकीय व खाजगी दडपणांपासून तो सुरक्षित राहील याची काळजी घेतली पाहिजे. परस्परातील करारांची अंमलबजावणी होईल याची कायदेशीर तरतूद हवी. देशातील राजकीय सत्ता स्थिर असली पाहिजे. समजा, राज्यव्यवस्था राजा किंवा हुकूमशहा यांच्या मुठीत आहे तरी राज्याचे कायदेकानून स्पष्ट, सर्वांना माहीत असणारे आणि निःपक्षपाती हवेत. समजा, राज्यव्यवस्था लोकशाही स्वरूपाची आहे. तेथे बहुमताला अल्पमतवाल्यांची आवाळ किंवा ससेहोलपट करता न आली पाहिजे. राज्यव्यवस्था प्रतियोगी असायला हवी. म्हणजे प्रत्येकाची अडचण व तक्रार ऐकली जाईल आणि तिचे शक्य तितके निवारण होईल याची खात्री प्रजेस वाटली पाहिजे. मुख्य म्हणजे प्रशासन प्रामाणिक पाहिजे. आर्थिक उलाढाल करणाऱ्या कोणत्याही मनुष्याला फक्त बाजारपेठेच्या यंत्रणेचाच फायदा मिळेल व लबाडीने श्रीमंत होता येणार नाही, याची काळजी घेतली पाहिजे. अखेरची गोष्ट अशी की, प्रशासन हावरट नसावे व कार्यक्षम असावे. सरकारचे कार्यक्षेत्र माफक असावे. समाजात जे उत्पन्न गरजेपेक्षा जास्त होईल त्यातून सरकारने कराच्या रूपाने कमीत-कमी भाग उचलावा. कोणालाही विशेष व्यक्ती मानून सवलत देऊ नये.

हे स्पष्टच आहे की, अशी आदर्श व्यवस्था पूर्वी कधी व कोठे नव्हती आणि पुढे कधी येईल, असे नाही. मात्र हा आदर्श डोळ्यांपुढे ठेवण्याखेरीज कोणते समाज कशामुळे श्रीमंत झाले व कोणते मागे राहिले, हे स्पष्ट होणार नाही.

(इ) राष्ट्र या पदवीला पोचणारा इंग्लंड हा पहिला देश होता. याचा अर्थ असा की, आपली जीवनसरणी सामाईक आहे, आपल्या निष्ठा एक आहेत, आपण समान दर्जाचे लोक आहोत अशा स्वरूपाचे आत्मभान इंग्लंडमधील समाजाला प्रथम आले. माणसे जेव्हा राष्ट्राचे घटक म्हणून वावरू लागतात. तेव्हा सामाजिक उद्दिष्टे व वैयक्तिक आकांक्षा आणि उपक्रम यांची सांगड घालणे सोपे जाते व अशी सांगड घालण्यातून उत्कर्षाची शक्यता बळावते. राष्ट्राची मिळकत वैयक्तिक मिळकतींच्या बेरजेपेक्षा जास्त राहते. शासनाने दिलेल्या उत्तेजनाला व शासकीय उपक्रमांना सुट्या व्यक्तींपेक्षा राष्ट्राच्या नागरिकांकडून मिळणारा प्रतिसाद अधिक उत्साहाचा असतो. राष्ट्राचे शासनकर्ते समाजातील उपक्रमांना व चळवळींना चांगल्या रीतीने समजावून घेऊ शकतात. त्यातून इंग्लंड हे आधुनिकतेला व उद्योगीकरणाला सन्मुख झालेले राष्ट्र होते. त्या राष्ट्रातील व्यक्तींच्या स्वातंत्र्याची कक्षा वाढत होती आणि वैयक्तिक मालमत्तेला पूर्ण संरक्षण होते.

इंग्लंडमध्येही श्रीमंत व गरीब यांच्यातील तफावत उत्तान होती. पण इतर देशांशी तुलना करता इंग्लंडमधील गरिबांचे राहणीमानदेखील चांगलेच उंचावलेले होते. इंग्लंडला जे प्रवासी भेट देत त्यांनी इंग्लंडमधील ग्रामीण समाजसुद्धा किती संपन्न आयुष्य जगत होता, त्याचे वर्णन केलेले आढळते. विटांच्या भिंती असणाऱ्या झोपड्या, कौलारू छप्परे, लोकरीचे कपडे व कातडी जोडे, पांढऱ्या मैद्याचा पाव अशा निरनिराळ्या गोष्टीतून ही संपन्नता दिसून येई. बायका रंगीत वस्त्रे नेसत व डोक्यावर टोप्या घालत. मालकीण व मोलकरीण यांच्या पोषाखात फरक दिसून येत नसे. गरीब लोकही होते पण ते लाचार नव्हते. उपासमारीने पोट खोल गेलेले, खप्पड गालांचे भिकारी कोठेही दिसत नसत. डॅनिएल डीफो हा अद्‌भुत कादंबऱ्या लिहिणारा लेखक. त्याने इंग्लंडमधील आपल्या भ्रमंतीचे वर्णन रंगून लिहिले आहे. इंग्लंडमधील उद्योगधंदे, उत्साही समाजजीवन, वाढती समृद्धी यांनी तो उल्हसित झालेला दिसतो.

केन्शियन अर्थशास्त्र विसाव्या शतकात अवतरले. पण इंग्लंडच्या भरभराटीचे इंगित फ्रेंच व्यापाऱ्यांनी १८व्या शतकातच ओळखून ते केन्सच्याच शब्दांत मांडले असावे, इतक्या नेमकेपणाने मांडले होते. यांत्रिकीकरणामुळे वेतन वाढतें, वेतनामागोमाग उत्पादनाला मागणी येते, मागणी आली की बरकत वाढते. फ्रेंच व्यापाऱ्यांनी इंग्लंडचे कौतुक करताना म्हटले आहे की, "चंगळ करीत श्रीमंत व्हायचे" हा इंग्लंडच्या अर्थव्यवस्थेने साधलेला विचित्र इलम आहे! इंग्लंडमधील उत्पादक माल जनतेसाठी तयार करतात; श्रीमंतांसाठी नव्हे. त्यामुळे

त्यांना मोठ्या संख्येने गिऱ्हाईक असते. अलीकडे या विस्तृत ग्राहक-वर्गाचा नव्याने अभ्यास चालू झाला असून असे ध्यानात येत आहे की, बाजारपेठ अजस्र होती. कपडे, घड्याळे, लोखंडी सामान, टाचण्या, सुया, कंगवे, गुंड्या, प्रसाधने, भेटवस्तू असे नाना जिन्नस तयार होत होते व विकले जात होते.

बरे, बाजारपेठेत मुख्यतः ब्रिटिश गिऱ्हाईकच असले तरी वेस्ट इंडीजमधील मळेवाले, अमेरिकेतल्या वसाहती, युरोपीय देश यांच्याकडेही माल विकला जात होता. युरोपातील आडवाटेवरच्या खेड्यांतूनही फिरस्ते व्यापारी इंग्रजी बनावटीच्या जिन्नस घेऊन हिंडत होते. युरोपातील जुन्या मताच्या लोकांना या फिरत्या विक्रेत्यांची चीड येई, कारण घरधनिणींना आकर्षून घेतील अशा वस्तू हे फिरस्ते विकावयास आणीत व घरधन्याच्या खिशाला बुराख पाडीत!

हिंदुस्थानात औद्योगिक क्रांती का आली नाही?

(अ) सतराव्या-अठराव्या शतकात हिंदुस्थानातील कापड उद्योग भरभराटीला आला होता. जगातील सर्वांत जास्त व उत्तम दर्जाचे कापड, मग ते कापसाचे असो की रेशमाचे, या देशात उत्पन्न होत होते. यातील निम्मे कापड देशात खपत असे व निम्मे परदेशी पाठवले जाई. कापड-उद्योगाच्या या सुस्थितीवरून असे वाटते की, निदान या बाबतीत तरी हिंदुस्थानात औद्योगिक क्रांती घडायला हरकत नव्हती. या विषयावर लांडेस यांनी बऱ्याच लांबीचे परिशिष्ट लिहिले असून हिंदी समाजात औद्योगिक क्रांती घडण्याची अजिबात शक्यता नव्हती असे प्रतिपादिले आहे.

कापड उद्योगात तीन घटक होते. पहिला, सूतकताई करणारे कामगार व विणकर यांचा. हे आपल्या घरीच, कदाचित शेती सांभाळून हे काम करीत. दुसरा व्यापाऱ्यांचा वर्ग. व्यापारी कामगारांना विसार देऊन बांधून ठेवीत आणि कच्चा माल पुरवीत. कामगारांकडून जे उत्पादन होई त्यातील काही देशी बाजारात खपे व उरलेले ईस्ट इंडिया कंपनीसारखे परदेशी व्यापारी विकत घेत. युरोपात व्यापाऱ्यांनी कामगारांना एका छताखाली आणून कार्यशाळा (गिरण्या नव्हेत) थाटल्या. पण हिंदुस्थानात हा टप्पाही गाठला गेला नाही. याचे एक कारण असे की, हिंदू कामगार युरोपियन कामगारांप्रमाणे कामबुडवे व लबाड नव्हते. तसेच युरोपच्या मानाने इथली लोकसंख्या जास्त असल्याने कामगारांची कमतरता नव्हती.

दुसरा टप्पा यांत्रिकीकरणाचा, म्हणजे गिरण्या घालण्याचा. कामगारांजवळ भांडवल नव्हते. त्यामुळे यंत्रे असली तरी त्यांना गिरण्या घालता आल्या नसत्या. पण त्याहून महत्त्वाची अडचण अशी की, यंत्रांची संकल्पना निर्माण होण्याला ज्या प्रकारची वैचारिक बैठक लागते, ती इथे नव्हती. कामगारांचे हस्तकौशल्य उत्तम होते. प्राथमिक अवजारे ते चांगल्या प्रकाराने वापरीत. पण ज्यात कौशल्य उतरले आहे असे यंत्र असू शकते, हेच कामगारांना पटले नसते. यंत्रामुळे कष्ट कमी होतात हे त्यांना समजले असते. पण आपल्या नशिबी कष्टच लिहिले आहेत, अशी समजूत असल्यावर ते कमी व्हावेत हा संकल्प कोठून निर्माण होणार?

तीच गोष्ट व्यापाऱ्यांची. युरोपात व्यापारीच उत्पादक बनले. इथले व्यापारी मात्र अडतेच राहिले. उत्पादनाकडे ते वळले नाहीत. हां, आता परदेशी व्यापारी कंपन्यांनी इथे गिरण्या उभारण्याचा प्रयत्न केलाही असता. कदाचित परदेशी कामगार व मुकादम त्यांनी इकडे आणले असते. पण त्यामुळे मायदेशीच्या कापड-उद्योगाला धोका पोचला असता. एका पत्रकपटूच्या (पँफ्लेटिअर) लक्षात हा धोका आला होता. त्याने ईस्ट इंडिया कंपनीला सज्जड दम भरणारे एक पत्रक काढले होते. त्या वेळी ईस्ट इंडिया कंपनीने जाहीर केले की, आपला असा इरादा नाही.

(आ) हिंदी समाजाकडे कानस, करवत, कुऱ्हाड, हातोडी अशी हत्यारे उपलब्ध होती. त्यावरून येथील कामगार ऊर्जायंत्रे तयार करू शकले असते, असे वाटत नाही. इथले रहाट लाकडाचे होते व त्यांच्या आऱ्यांच्या टोकाला मडकी बांधलेली असत. इराणात लोखंडी रहाट होते व हिंदी कारागिरांनी ते पाहिलेही होते. पण हिंदुस्थानात लोखंडाचा वापरच कमी होता. खिळे होते पण जहाजे बांधताना खिळे वापरीत नसत. फळीला फळी दोराने घट्ट बांधायची व मधल्या भेगेवर डांबर लिंपायचे अशा रीतीने जहाजे शब्दशः 'बांधली' जात असत. स्क्रू इथे तयार होऊच शकले नसते. कारण स्क्रूवरील मळसूत्राचे वेढे करायला जी हत्यारे लागतात ती इथे नव्हती.

इथल्या कामगारांचे हस्तकौशल्य नावाजण्यासारखे होते. त्यांचे काम नेटके होई. पण ते एकसारखे होत नसे. पिस्तुले, बंदुका, तोफा इथे तयार होत. पण प्रत्येक तोफेचा आकार वेगळा व तिने उडवायचे गोळेही वेगळे. एका तोफेचा गोळा दुसरीस चालत नसे. युरोपीय घड्याळे हिंदुस्थानात आली

होती. पण तशी घड्याळे करण्याचे कौशल्य इथल्या कारागिरांना हस्तगत करता आले नाही. जे काम व्हायचे ते हाताला पडलेल्या वळणामुळे होत असे; विचार आणि नजर यांचा त्यात सहभाग नसावयाचा. अठराव्या शतकात हिंदुस्थानातला वैज्ञानिक विचार संपुष्टात आला होता आणि जी हस्तकौशल्ये परंपरेने आली होती त्यांना शब्दबद्ध करून इतरांपर्यंत पोचविण्याचे कामही थांबले होते.

अगदी १९व्या शतकातदेखील, हातगाड्या दिलेल्या असूनसुद्धा, इथले कामगार डबर डोक्यावरून वाहून नेतात, गाडी वापरत नाहीत, असे इथे आलेल्या परदेशी अभियंत्यांनी लिहून ठेवले आहे. काहींनी तर असेही निरीक्षण नोंदवले आहे की, कामगार डबर गाडीत टाकतात व गाडी डोक्यावर उचलून घेतात! आता असेही असणे शक्य आहे की, काम संथ गतीने झाल्यास आणखी कामगार घेतले जातील अशी या कामगारांची अपेक्षा असावी. पण युरोपीय कामगारांची वृत्ती निराळी असते. आपण सुलभपणाने काम करावे, आपल्या हातून भरपूर काम व्हावे व अधिक पगार मिळावा, अशी त्यांची इच्छा असते.

समृद्धीच्या मार्गावरील युरोप

(अ) इंग्लंडने औद्योगिक युगात १८व्या शतकाच्या अखेरीला प्रवेश केला. इंग्लंडची समृद्धी पाहून युरोपातील शेजारी राष्ट्रे आचंबित झालीच पण त्यांना इंग्लंडचा हेवाही वाटू लागला. पण याच काळाच्या सुरुवातीला फ्रेंच राज्यक्रांती होऊन बहुतेक सर्व युरोपीय राष्ट्रे त्या धालमेलीत बुडाली व १८४८च्या क्रांतीच्या पाडावानंतरच या राष्ट्रांना आर्थिक विकासाकडे लक्ष पुरविता आले. तोपर्यंत इंग्लंडने समृद्धीच्या दोन पिढ्या मागे टाकल्या होत्या. त्यामुळे या युरोपीय देशातील विचारवंतांनी ठरविले की, इंग्लंडने ज्या मार्गाने विकास साधला तो अवलंबविण्याइतकी सवड आणि साधनसामग्री आपल्यापाशी नाही. आज (१८५० च्या सुमारास) इंग्लंड विकासाच्या ज्या टप्प्यावर पोचले आहे तेथे ताबडतोब पोचले पाहिजे. आजचे कारखाने, यंत्रे, ऊर्जा-यंत्रे, आगगाड्या, कालवे, रस्ते, पूल हे आपल्याला हवेत. त्यासाठी भांडवल लागेल. ते आणावे कोठून? नवीन भांडवल उभारणीचे चार मार्ग आहेत : व्यक्तिगत भांडवली गुंतवणूक, पैसा गोळा करून देणाऱ्या मध्यस्थ संस्था, उदा. बँका, सरकारी मदत व परकी भांडवलाची आयात.

युरोपात लागतील तितकी श्रीमंत कुटुंबे होती. पण त्यांची श्रीमंती जमीनदारीतून आलेली होती. व्यापार व उद्योग यांना ही कुटुंबे हलक्या प्रतीचे व्यवसाय मानीत. शेतीत कष्ट घेण्याची वृत्तीही त्यांच्या ठिकाणी नव्हती. ही कुटुंबे आपल्या जमिनी दुसऱ्यांना कसायला देत व खंडावर निर्वाह करीत. जमिनी विकून पोट भरण्याची पाळीही त्यांच्यावर कधीकधी येई. कुळे व शेतकऱ्याचे व्यवस्थापक नोकर पैसा कनवटीस लावून गबरगंड होत. पण कित्येक कुटुंबे अशी होती की, त्यांनी कारखानदारी व उद्योग या क्षेत्रात सहजच प्रवेश केला. काहींच्या जमिनीत किमती खनिजे सापडली, काहींनी झाडांची लाकडे विकून जहाजबांधणीत लक्ष घातले. मध्य व पूर्व युरोपातील जमीनदारांच्या पदरी बांधील मजूर (सर्फ्स) असत. त्यामुळे मजूर स्वस्तात मिळत. अशी कित्येक कुटुंबे आजही उद्योगांसाठी आणि श्रीमंतीसाठी प्रसिद्ध आहेत.

असे जमीनदार बहुधा नागरी (बूर्झ्वा) भागीदार जोडीला घेत. कधीकधी हे नागरी भागीदार आणि जमीनदार यांच्यात लग्नसंबंध होऊन घराण्याचे रूपच बदलून जाई. एखादा श्रीमंत जमीनदार पैशाच्या आशेने, पैशाने उत्तम पण दर्जाने खालच्या अशा नागरी व्यक्तीशी विवाह करी. श्वार्झेनबर्ग या जमीनदार घराण्यातील ३१ वर्षाच्या राजपुत्राने एका ऐंशी वर्षाच्या श्रीमंत शहरी विधवेशी लग्न केले. ती बायको थोड्याच दिवसांत वारली आणि तिचा पैसा श्वार्झेनबर्ग घराण्याकडे आला. घराण्याने तो पैसा उद्योगात गुंतवला. कारखाने घातले. जमीन लागवडीखाली आणली व बँक काढली.

(आ) १८३० सालाच्या आसपास युरोपात खूपशा खाजगी बँका निर्माण झाल्या होत्या. मुळात ठेवी मिळवणे व कर्जे देणे इतकाच व्यवहार त्या करीत. जातीय किंवा पांथिक ओळखी-पाळखीवर हे व्यवहार चालत. ह्यूजनॉट लोकांची बँक, जर्मन-ज्यू लोकांची बँक अशा पद्धतीने बँका ओळखल्या जात. अशी बँक बहुधा एखाद्या श्रीमंत कुटुंबाच्या आधाराने उभी असे. ते कुटुंब ज्या जमातीचे व पंथाचे असेल त्याच्यापुरता त्या बँकेचा धंदा राही. ह्या बँका आजच्या बँकांच्या मानाने किरकोळ वाटल्या तरी त्यांचे व्यवहार मोठ्या प्रमाणावर चालत. नव्या काळात व्यापारातील देवघेवीची जामिनकी, हुंड्यांचे व्यवहार, विमा या जबाबदाऱ्या या बँकांनी उचलल्या. त्यानंतर दीर्घकालीन कर्जे देणे व औद्योगिक कंपन्या उभारणे अशा महत्त्वाच्या गोष्टींनाही त्या आधार देऊ लागल्या. उदाहरणार्थ, रॉथशील्ड

अनुक्रमणिका

या सावकारी पेढीने फ्रान्समधील रेल्वे, फ्रान्स व बेल्जियममधील कोळसाखाणी, धातुभट्ट्या यांना भांडवल पुरवले. जर्मनी, ऑस्ट्रिया या देशांतूनही बँका या नव्या जबावदाऱ्या उचलू लागल्या. पण या बँका, किंवा सावकारी पेढ्या म्हणा, यांचा दोष असा होता की, परिस्थिती थोडीशी प्रतिकूल होते आहे असे वाटले तरी या बँका आपली दीर्घकाळासाठी दिलेली कर्जेही परत घेत आणि त्या धक्क्याने सबंध अर्थव्यवस्था डबघाईला येई. १९व्या शतकातील युरोपात आर्थिक संकटे वारंवार आली, ती यामुळेच.

रेल्वेचा शोध लागल्यावर दीर्घकालीन व घसघशीत विनिवेशाची गरज भासू लागली. त्यासाठी जॉइंट स्टॉक बँकांचा जन्म झाला. या बँकांचे वैशिष्ट्य म्हणजे यांतील भागधारकाची जबाबदारी त्याच्या सहभागापुरतीच मर्यादित असते. बँक बुडाली तर त्याच्या स्वतःच्या मालमत्तेवर टाच येत नाही. सावकारी पेढ्यांचे तसे नव्हते. पेढी बुडाली की, सावकाराची स्वतःची मालमत्तादेखील लिलावात निघे. १८४८ पासून अशा जॉइंट स्टॉक बँका फ्रान्समध्ये स्थापन झाल्या आणि १८६७ नंतर अशा बँकांचे सरकारकडे नोंदीकरण सुरू झाले. जर्मनीत तर अशा बँका चांगल्याच फोफावल्या.

(इ) वर आपण खाजगी भांडवल कसे उभे राहात होते, ते पाहिले. पण खाजगी भांडवल उपलब्ध नसेल, तर काय करणार? युरोपच्या आर्थिक विकासाच्या इतिहासात आपल्याला अनेक तऱ्हांची उदाहरणे सापडतात. इंग्लंडमध्ये सरकारने खाजगी धंद्यांना कोणतीच मदत केली नाही. कालवे व आगगाड्यादेखील पूर्ण खाजगी उपक्रमातून उभारण्यात आल्या. फ्रान्समध्येदेखील उद्योगात सरकारने भांडवल घालावे, ही कल्पना मान्य नव्हती. पण लोहमार्गासाठी जमीन खरेदी करावी लागली. बोगदे खणावे लागले. पूल बांधावे लागले. त्यासाठी सरकारने पैसा पुरवला तो अशा विचाराने की, लीज संपल्यावर या गोष्टी सरकारच्या मालकीच्या होणार आहेत. १८४८ पर्यंत फ्रान्समध्ये लोहमार्गासाठी जे भांडवल लागले त्यातील २५% भांडवल सरकारकडून आले होते.

जर्मनीत अनेक संस्थाने होती व प्रत्येक संस्थानाचे धोरण निराळे असे रशियात सरकारने बँका व कारखानदारी यांत भांडवल घातलेच पण लोहमार्ग पूर्णपणे सरकारी मालकीचे होते. मॉस्को-पीटर्सबर्ग लोहमार्ग कसा आखावा ते ठरवण्याची विनंती खुद्द झारलाच करण्यात आली. तेव्हा त्याने दोन शहरांना जोडणारा रस्ता पट्टीने आखला – मग वाटेत डोंगर-दऱ्या येवोत की तलाव असोत! पट्टीवरील त्याचा आंगठा एका बाजूस सरकल्याने रेषेला चुकीने जो बाक आला तोही या रस्त्यात तसाच ठेवण्यात आला.

खाजगी उद्योगांना सरकारी मदतीचा फायदा होई तो जकातीचे धोरण ठरवण्यातून. परदेशी मालावर भक्कम जकात बसवल्याने देशी उद्योगांना संरक्षण व बांधील बाजारपेठ मिळे. शिवाय खाजगी व्यापाऱ्यांना परदेशी गुंतवणूक मिळण्यासाठी आणि धाडसी शोधयात्रांसाठी सरकारकडून संरक्षण मिळे तेही महत्त्वाचे होते. १८५० सालानंतर इंग्लंडने खुल्या बाजारपेठेचा पुरस्कार केला व आपली बाजारपेठ खुली असल्याचा टेंभा मिरवला तरी १८५० सालापर्यंत इंग्लंडने आपली बाजारपेठ संरक्षित राखली होती. अमेरिका तर १९५० सालापर्यंत स्वदेशी बाजाराला पूर्ण संरक्षण देत होती.

(ई) सरकारी भांडवल गुंतवणूक आणि सरकारी कायद्यांनी दिलेले संरक्षण यांच्याच आधारावर रशियाचा आर्थिक-विकास प्रथमपासून अवलंबून होता. सरकारकडे तरी पैसा कोठून आला? तर बांधील शेतमजुरांच्या पिळवणुकीतून आला. बहुतेक सरकारी प्रकल्प या शेतमजुरांच्या वेठबिगारीतून उभे राहिले. पण या पिळवणुकीची जबरदस्त किंमत संपूर्ण समाजाला मोजावी लागली. गुलाम शेतमजुरांच्या अस्तित्वामुळे जमीनदार-वर्गात मूर्ख अहंकार व मिजास फैलावली; मध्यमवर्गीयांत हाव व हेवा या भावना पसरल्या; तर खुद्द शेतमजुरात क्रोध आणि द्वेष धुमसत राहिला. पुढे कायद्याने हे गुलाम स्वतंत्र झाले. पण या दृढमूल झालेल्या मनोवृत्तींमुळे रशियाच्या विकासात अडथळा येतच राहिला.

झारशाहीला जंगी प्रकल्प उभारावे अशी हौस होती. खाणी, धातु-उद्योग, मोठाल्या भट्ट्या घालणे यात सरकारने बक्कळ पैसा गुंतवला. सरकारी कारखानदारी वाढल्यावर त्यातून जे उत्पन्न येऊ लागले ते सरकारने बँकांतून गुंतवले. जर्मनीतील बँकांच्या तोडीस तोड अशा बँका रशियात उभ्या राहिल्या. १८८५ ते १९०० या काळात रशियाचा विकासाचा दर वर्षाला ५ ते ६ टक्के होता. १८९० ते १९०० या काळात लोहमार्गाची वाढ दुपटीने झाली, तर १८८० ते १९०० या काळात लोखंड व शुद्ध लोखंड (स्टील) यांचे उत्पन्न १० पट झाले; १९१४ साली रशिया हे जगातील ५व्या क्रमांकाचे कारखानदारी राष्ट्र होते. १९१७ सालानंतर

आलेल्या कम्युनिस्ट राजवटीने हा सारा इतिहास दडपून टाकला.

अर्थव्यवस्थेचे हे आधुनिकीकरण समाजातील उपक्रमशीलतेतून झाले नव्हते; ते सरकारने समाजावर लादले होते. या आधुनिकीकरणामुळे निरक्षर, अज्ञानी, दारिद्री अशा असंख्यात प्रजेमध्ये अतिशिक्षित; अत्याधुनिक, नवीन विचारांची उपज करणारे किंवा त्या विचारांच्या संगतीत राहणारे असे छोटे छोटे गट तयार झाले. समाजातील श्रीमंत जमीनदार वर्गाला नवजागृती नको होती. त्यांनी आधुनिकतेला आळा घालण्याचा प्रयत्न केला तर नवशिक्षितांतील तरुणांनी क्रांतीचा झेंडा हाती घेतला.

१९व्या शतकात व २०व्या शतकाच्या सुरुवातीला रशियन राजेशाहीला आंतर्राष्ट्रीय राजकारणात बरीच अपयशे स्वीकारावी लागली. क्रिमियन युद्धात (१८५६-५६) पराभव झाल्यावर नागरिकांचे सैन्य आणि गुलामांची फौज यांतील फरक सरकारच्या लक्षात आला आणि सरकारने गुलामांना स्वातंत्र्य दिले. जपानशी झालेल्या लढाई मध्ये (१९०४-०५) पराभव झाला आणि सरकारने जाणले की, साम्राज्याचा पूर्वेकडील भाग मागासलेला आणि आधुनिकतेपासून वंचित राहिलेला आहे. त्यामुळे सरकारने प्रतिनिधि-सभा निर्माण केली. १९१४ सालच्या महायुद्धात रशियाला प्रचंड मनुष्यहानी व वित्तहानी सोसावी लागली. त्यामुळे राजेशाही लोकांच्या मनातून पुरी उतरली व तिचे नैतिक अधिष्ठान संपले.

(ड) भांडवल उभारणीचा चौथा उपाय म्हणजे परदेशी भांडवलाची आयात. १९व्या शतकातील युरोपच्या इतिहासावरून असे दिसते की, प्रगत देशांनी अप्रगत देशात भांडवल धाडले. फ्रान्समधील लोहमार्गांच्या विकासासाठी इंग्रजी भांडवलाचा उपयोग झाला. फ्रान्स व बेल्जियम यांनी जर्मनीतील लोह-उद्योग व ऑस्ट्रियातील बँका यांना भांडवल पुरवले. जर्मन भांडवलावर इटालीतील बँका व पूर्व युरोपातील लोहमार्ग उभे राहिले. बहुतेक सर्वच देशांनी रशियातील खाणी व कारखाने यांत पैसे गुंतवले. सारांश, जिथे गुंतवणुकीची संधी होती तिथे पैसा कमी पडला नाही.

आर्थिक विकासाचे काही अभ्यासक आशियातील कित्येक देशांच्या गरिबीचा दोष पाश्चात्त्य देशांनी भांडवल गुंतवणूक इकडे केली नाही याकडे देतात. पण इतिहासातील दाखले व भांडवलाचे तर्कशास्त्र विचारात घेतले, तर ते म्हणणे पटत नाही. भांडवलदार पाहिजे तितका पैसा उभा करू शकतात व हवा तिथे तो गुंतवतात. त्यांना भांडवलाच्या परतण्याची व नफ्याची खात्री वाटली पाहिजे. आता त्यांचाही काही कल आणि दुजाभाव असतोच. पण, काही असले तरी, पैशाविना विकास अडला असे होत नाही. खऱ्या अडचणी सामाजिक व सांस्कृतिक परिस्थिती आणि तंत्रज्ञान स्वीकारण्याची अनुत्सुकता या असतात. पैशाच्या अनुपलब्धतेपेक्षा पैसा वापरण्यातील गैरवकूब हे विकास राहिल्याचे कारण असते.

(ऊ) आर्थिक विकासाच्या मार्गावर उशिरा उतरल्याने एखाद्या समाजाला काही जास्त अडचणींना सामोरे जावे लागते का? अशा अडचणींवर हे मागासलेले समाज कशी मात करतात? हे दोन्ही प्रश्न १९५१ साली अलेक्झांडर गेरशेंक्रॉन या विद्वानाने आपल्या "ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्यातून (परस्पेक्टिव्ह) आर्थिक मागासलेपणा" या निबंधात उपस्थित केले होते व त्यांचे काहीसे विवेचनही केले होते. समजा, क्ष व य या दोन समाजात य हा समाज मागासलेला असून त्याची क्षशी स्पर्धा आहे. क्ष या समाजात जे ज्ञान व व्यवहाराच्या ज्या रीती आहेत त्या य ला आत्मसात करावयाच्या आहेत. हे व्हावे कसे?

क्ष चे पुढारलेपण, य या समाजात क्ष ला गाठण्याची ईर्षा निर्माण करते; हे अंतर जितके जास्त तितकी ईर्षा तीव्र. काही काळानंतर क्ष व य हे समाज बरोबरीला येतात आणि या ईर्षेच्या बळावरच य हा समाज क्ष ला मागे टाकून पुढे जातो.

सारांश, विकासाच्या शर्यतीत उशिरा उतरलेल्या समाजाला एका अर्थाने सुवर्णसंधीचाच लाभ झालेला असतो. 'क्ष' ने केलेल्या चुका 'य' हा समाज टाळू शकतो. क्ष ला उपलब्ध असलेली सामग्री व तंत्रज्ञान य आयते उचलतो. यासाठी बरीच भांडवल-गुंतवणूक करावी लागते. स्वस्त कामगार मौजूद असतानाही त्यांना बेकार ठेवावे लागते. पण इथे हे लक्षात घेतले पाहिजे की, हा स्वस्त कामगार नवीन तंत्रज्ञानाच्या बाबतीत अनभिज्ञ असतो व म्हणून निरुपयोगीही असतो. गेरशेंक्रॉन याचे म्हणणे असे की, दीर्घकालीन फायद्याचा विचार करता, कामगारांना काढून टाकून भांडवलाची गुंतवणूक करणे फायद्याचे ठरते.

आता प्रश्न असा येतो की, हे भांडवल आणायचे कोठून? नवीन तंत्रज्ञान व नवीन यंत्रे वापरण्याचे कौशल्य आत्मसात

कसे करायचे? औद्योगिक समाजाच्या निर्मितीसाठी सामाजिक, सांस्कृतिक व संस्थात्मक अडथळे झुगारून द्यावे लागतात. ते कसे झुगारायचे? या बदलांतून निर्माण होणाऱ्या ताणतणावांना तोंड कसे द्यायचे? या प्रश्नांचा विचार गेरशेंक्रॉन याने केला नाही. त्याचा भर भांडवल-गुंतवणुकीवर होता. इंग्लंडसारख्या देशात भरपूर खाजगी भांडवल उपस्थित होते. ते एखाद्या कुटुंबाकडे असेल किंवा कुटुंबाने चालू केलेल्या बँकेकडे असेल. पण अशा भांडवलातून धंदे उभे राहिले. जर्मनी, इटली या देशांतून भांडवल विखुरलेले होते. एका कुटुंबाकडे किंवा काही कुटुंबांकडे असणाऱ्या संपत्तीतून कारखाने काढता आले नसते. तेथे भांडवलगुंतवणूक करणाऱ्या बँकांनी हे पैसे एकत्र आणून उद्योगात गुंतवले. त्यातून गरीब अशा रशियासारख्या देशात सरकारनेच भांडवल उभारले.

गेरशेंक्रॉन यांचा निबंध आजही आर्थिक-विकासाच्या अभ्यासकांना महत्त्वाचा वाटतो; कारण त्याने विकासाच्या मार्गावर उशिरा उतरणाऱ्या देशांना विकासातील तफावत भरून काढण्यासाठी जे कठोर निर्णय घ्यावे लागतात त्यावर भर दिला होता. त्याने मागास देशांना हा दिलासाही दिला होता की, ईर्षा असेल व सावधानतेने वागाल तर तुम्हांलाही वेगाने आधुनिक बनता येईल.

ज्ञानाचा व कौशल्यांचा पाठलाग

(अ) अठराव्या शतकात इंग्लंडने नवीन तंत्रज्ञान व कौशल्ये निर्माण केली आणि समृद्धी प्राप्त करून घेतली. या समृद्धीमुळे इंग्लंडचा राजकीय दबदबा वाढला. इंग्लंडचे राजकारणातील बळ त्याच्या कारखानदारीतून आलेले आहे हे फ्रान्स, जर्मनी, स्वीडन इत्यादी देशांच्या लक्षात लगेचच आले. नवीन कारखानदारीसाठी भांडवल हवे व तंत्रज्ञानही हवे. भांडवलाची तरतूद कशी झाली, ते पाहिलेच आहे.

तंत्रज्ञान मिळविण्याचा एक मार्ग म्हणजे हेरगिरीकरून दुसऱ्याचे ज्ञान चोरून आणणे. हा मार्ग साऱ्याच देशांनी अवलंबिला. फ्रान्स, जर्मनी अशा तुलनेने मागास देशांनी इंग्लंडमध्ये हेर पाठवले व शुद्ध लोखंड (स्टील) तयार करण्याचे कौशल्य हस्तगत करण्याचा प्रयत्न केला. खुद्द इंग्लंड स्वीडनकडून शुद्ध लोखंड आणत असे! इकडे इंग्लंडनेही फ्रान्सच्या कारागिरांची कौशल्ये चोरून शिकण्याचे प्रयत्न केले. पितळेवर व काशावर झिलई करण्याचे काम फ्रान्सच्या कारागिरांना उत्तम साधत असे. बोस्टन या बर्मिंगहॅममधील उद्योगपतीने हे कौशल्य हस्तगत करण्यासाठी बराच पैसा खर्च केला व आपले तंत्र-हेर फ्रान्समध्ये पाठवले. अखेर त्याचे प्रयत्न सिद्धीसही गेले.

दुसरा उपाय म्हणजे मुदलात कारागीरच पळवून आणणे! औद्योगिक क्रांतीनंतर असे झाले की, एका कारागिराला सबंध प्रक्रियेची माहिती असत नाहीशी झाली. त्यामुळे श्रमविभागात सहयोगी असणाऱ्या सर्वच कामगारांना आमिष दाखवून ओढून नेण्याची पाळी आली. यावर मात करायची म्हणजे उद्योगपतींनाच सवलती देऊन आपल्या देशात कारखाने काढायला सांगायचे. हा उपाय फ्रान्स, बेल्जियम, जर्मनी या देशांनी वापरला. विल्यम कॉकरिल व त्याचा मुलगा जॉन या ब्रिटिश बाप-लेकांनी आपले कारखाने फ्रान्स, बेल्जियम या देशात घातले आणि १८-१९व्या शतकांच्या सांध्यावर त्यांची भरभराट झाली.

(आ) औद्योगीकरणाच्या क्षेत्रात उशिरा उतरलेल्या देशांनी ज्ञानार्जनाचा आणखी एक मार्ग चोखाळला. तो म्हणजे नवी कौशल्ये, नव्या उपपत्ती, नव्या कल्पना आपल्या देशातच जन्माला येतील अशी शिक्षणपद्धती देशात स्थापन करावयाची. हे उद्दिष्ट डोळ्यांपुढे ठेवून विज्ञान व तंत्रज्ञानाचा अभ्यास करणाऱ्या नवीन संशोधनसंस्था त्यांनी स्थापन केल्या. त्यातून नवे तंत्रज्ञ आणि व्यवस्थापक तर निर्माण झालेच पण या देशांना प्रज्ञा-स्वायत्ततेचा लाभ झाला. फ्रान्समध्ये १७९४ साली 'ईकोल पोलितेक्निक' ही संस्था स्थापन झाली. मुळात लष्करी शिक्षणाचा एक भाग म्हणून स्थापन झालेल्या या संस्थेत सुरुवातीपासूनच सरकारने फार वरच्या दर्जाचे शास्त्रज्ञ व तंत्रज्ञ यांच्या नेमणुका केल्या. त्यामुळे थोड्यात काळात या लष्करी शाळेचे रूपांतर मूलभूत संशोधन करणाऱ्या संस्थेत झाले. या संस्थेत प्रथमपासूनच स्पर्धेवर भर देण्यात आला. प्रवेशपरीक्षा, त्यातील गुणवत्ताक्रम, नंतर प्रत्येक टप्प्यावर परीक्षा व त्यात गुणवत्ताक्रम असा स्पर्धाप्रधान अभ्यासक्रम असल्याने उत्तम बुद्धिमत्तेचे विद्यार्थी या संस्थेत आले. या संस्थेतून बाहेर पडलेल्या विद्यार्थ्यांनी फ्रान्समधील उद्योगधंदे, अभियांत्रिकी, तांत्रिक प्रगती यांचे रूपच पालटून टाकले.

मूलभूत संशोधन न करता केवळ अभियांत्रिकीत नैपुण्य मिळवू इच्छिणाऱ्या विद्यार्थ्यांसाठीही फ्रान्स सरकारने खाणी-शाळा, कौशल्य व उत्पादन शिकविणाऱ्या शासकीय शाळा, प्रांतोप्रांतीच्या व्यावसायिकी शाळा अशा नाना शिक्षणसंस्था





१९व्या शतकाच्या पूर्वार्धात सुरू केल्या. विद्यापीठीय व शालेय शिक्षण युरोपात परंपरेने धर्मसंस्थांच्या अधीन होते. त्यामुळे अधिकृत शिक्षणाचा उपयोग तांत्रिक व शास्त्रीय ज्ञानाच्या प्रसारासाठी करण्याचा फ्रान्सचा हा प्रयोग अभिनव होता. संकल्पनांचा औपपत्तिक अभ्यास व ज्यांच्यापासून आर्थिक लाभ होणे शक्य आहे अशा ज्ञानशाखांचे उद्‌घाटन या शिक्षणसंस्थांतून झाले. फ्रान्सचा हा उपक्रम इतर देशांनीदेखील अनुसरला.

(इ) इथे आपल्याला १९व्या शतकातील ज्ञानसाधनेचे वेगळेपण दिसते. १८व्या शतकात इंग्लंडमध्ये झालेली औद्योगिक क्रांती कारागिरीतून झाली होती. एखाद्या उपकरणाचा तुम्ही बरीच वर्षे उपयोग करता. त्या उपयोगातून तुम्हांला काही सुधारणा सुचतात. या सुधारणांतून नवेच उपकरण पुढे येते. पण १९व्या शतकात तंत्रज्ञानाची जी प्रगती झाली ती औपपत्तिक ज्ञानाच्या आधाराने झाली. औपपत्तिक ज्ञानाची तयारी युरोपीय देशांनी नवीन तंत्रशाळा उघडून इंग्लंडच्या आधी केली असल्याने थोड्याच काळात हे देश इंग्लंडच्या बरोबरीला येऊन पोचले.

वरील विवेचनाच्या संदर्भात रासायनिक शोध व विजेचा उपयोग ही क्षेत्रे लक्षात घेण्यासारखी आहेत. १८व्या शतकातील रसायनशास्त्र हे स्वयंपाकघरातील रसायनशास्त्र होते. आचारी ज्याप्रमाणे एखाद्या पदार्थातील मीठ कमी करून व लिंबाचे थेंब वाढवून पदार्थाला अधिक रुचिपूर्ण करतो त्याप्रमाणे नवी धातु-मिश्रणे, संयुगे व भस्मे तयार करण्याचे प्रयोग चालत असत. रसायनशास्त्राचा ह्या पद्धतीने विकास होतच राहिला. किंबहुना नवीन प्रकारच्या व मोठ्या भट्ट्या, मोठाले मिश्रक (मिक्चर्स) अशी साधने मिळून हा विकास झपाट्याने झाला. पण सेंद्रिय रसायने, औषधे, फोटोग्राफी, प्लास्टिक इत्यादींचे शोध लावणारा जो विकास झाला त्याचे मूळ औपपत्तिक अभ्यासात होते.

स्थानिक विद्युत् व प्रवाही विद्युत् यांची माहिती बहुत काळ होती. पण एकोणिसाव्या शतकात व्होल्टा, आम्पेर, फॅराडे यांनी विद्युत् शास्त्र निर्माण केले ते औपपत्तिक अभ्यासाच्या साहाय्यानेच. सुरुवातीला विद्युत-कलश तयार झाले. या कलशांच्या (बॅटरीज) साहाय्याने तारायंत्रे व घड्याळे चालवून बघितली. नंतर धातूंच्या व काचेच्या भांड्यांवर विजेच्या सहाय्याने लेपन करण्याची युक्ती सापडली. पण १८५० नंतर वीज निर्माण करणारी जनित्रे यांचा शोध लागला. १८७९ साली एडिसनने विजेच्या दिव्याचा शोध लावला आणि दिवस-रात्रीचे द्वंद्वच मोडीत निघाले!

इथे हे ध्यानात घेणे जरूर आहे की, तंत्र व वैज्ञानिक उपपत्ती यांची सांगड १९व्या शतकात पहिल्यांदा घातली. आता अशा घडामोडींचा अभ्यास सुरू झाला की, ज्या सकृत्-दर्शनी इंद्रियगम्य नाहीत त्या गणितानेच मांडाव्या लागतात, व प्रयोगशाळांतून प्रत्ययाला येतात. यासाठीच विज्ञानसंस्था व तंत्रशाळा यांची गरज लागते. या शाळांमुळेच फ्रान्स व जर्मनी इंग्लंडच्या बरोबरीला आले व काही बाबतीत पुढे गेले. औद्योगिक क्रांतीच्या दुसऱ्या अंकाला आता सुरुवात झाली. द्रव व वायुरूप इंधनापासून ऊर्जा मिळू लागली. विजेच्या प्रवाहाचा उपयोग करून ऊर्जा एका ठिकाणाहून दुसरीकडे नेता येऊ लागली. टेलिफोन व रेडिओ अशी दळणवळणाची नवी साधने उपयोगात आली.

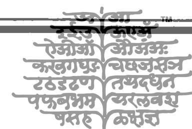
⌘⌘

चुकीची दुरूस्ती

ऑक्टोबर २००२ च्या *नवभारत*च्या अंकांवर वर्ष ५६ असे चुकून छापले गेले आहे. वस्तुतः ऑक्टोबर २००२ ते सप्टेंबर २००३ हे नवभारतचे ५७ वे वर्ष आहे. नोव्हेंबर २००२ च्या अंकापासून दुरूस्ती करून घेतली आहे.

– संपादक

अनुक्रमणिका





अनुक्रमणिका

डॉ. रामचंद्र नारायण दांडेकर

(१७.३.१९०९ – ११.१२.२००१)

म.अ. मेहेंदळे

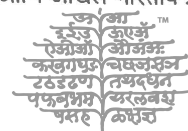
(संस्कृत विद्याक्षेत्रातील संकलन, संपादन, भाषांतर आणि स्वतंत्र संशोधन अशा विविध विभागात सारख्याच निष्ठेने कार्यरत असलेल्या अलीकडच्या एका अद्वितीय अभ्यासकाच्या जीवनाचा आणि प्रचंड कार्याचा अल्पसा परिचय)

डॉ. दांडेकरांचा जन्म सातान्यास १७ मार्च १९०९ रोजी झाला. त्यांचे शालेय शिक्षण सातान्यास झाले. त्यानंतरच्या पदवीपूर्व आणि पदव्युत्तर शिक्षणासाठी प्रथम ते सांगलीस गेले आणि नंतर पुण्यास आले. पुण्यास डेक्कन कॉलेजात शिकत असताना त्यांना डॉ. श्रीपाद कृष्ण बेलवलकरांसारखे ख्यातनाम गुरू लाभले. डॉ. दांडेकरांच्या पुढील संशोधनास वाहिलेल्या कारकीर्दीवर या घटनेचा निश्चित प्रभाव झाला असला पाहिजे. डॉ. दांडेकरांनी एम.ए. पदवी प्रथम संस्कृत ह्या विषयात (१९३१) आणि पुन्हा प्राचीन भारतीय संस्कृती ह्या विषयात (१९३३) अशी दोनदा मिळविली. लागोपाठ दोन विषयांत पदवी मिळविणारे विद्यार्थी फार थोडे असतील.एम.ए. पदवी मिळविण्याच्या निमित्ताने डॉ. दांडेकरांनी विद्यार्थिदशेत प्राचीन भारतीय संस्कृतीचा जो अभ्यास केला त्याचा त्यांना पुढच्या संशोधनाची दिशा दिसण्यास फार फायदा झाला. डॉ. दांडेकरांनी पुण्याच्या फर्ग्युसन महाविद्यालयात अध्यापनास सुरुवात केली (१९३२). लवकरच ते हाइडलबर्ग विद्यापीठाची पीएच्.डी. मिळविण्यासाठी जर्मनीस गेले (१९३६). त्यांना तिथे प्रो. त्सिमर (Zimmer) यांचे मार्गदर्शन लाभले. "वैदिक मानव" या विषयावर प्रबंध सादर करून त्यांनी १९३८ साली पीएच्.डी. पदवी मिळविली (१९३८)[१]. ह्या विद्यापीठाची एक परंपरा अशी आहे की, विद्यापीठाची डॉक्टरेट् पदवी मिळविणाऱ्याने जर त्यापुढील पन्नास वर्षे आपल्या विषयात संशोधनकार्य केले तर त्याला ती पदवी पुन्हा एकदा देण्यात येते. त्या परंपरेस अनुसरून डॉ. दांडेकरांच्या पदवीचे नूतनीकरण एका खास समारंभात हाइडलबर्ग विद्यापीठाने १९८८ साली केले.

जर्मनीहून परतल्यावर डॉ. दांडेकर पुन्हा फर्ग्युसन कॉलेजात अध्यापनाचे कार्य करू लागले. पुणे विद्यापीठाच्या स्थापनेनंतर १९५० साली ते त्या विद्यापीठाचे पहिले संस्कृत प्राध्यापक आणि संस्कृत-प्राकृत विभागाचे प्रमुख झाले. या विभागाला डॉ. दांडेकरांचे खंदे नेतृत्व लाभल्यामुळे विद्यापीठ अनुदान मंडळाने जेव्हा निरनिराळ्या विषयांची प्रगत-अध्ययन-केंद्रे सुरू करण्याचे ठरवले तेव्हा संस्कृत प्रगत अध्ययन केंद्र पुण्यात स्थापन होण्याचा मान पुणे विद्यापीठाला मिळाला (१९६४). साहजिकच डॉ. दांडेकर त्या केंद्राचे पहिले संचालक म्हणून नियुक्त झाले. या दोन्ही स्थानांवरून (संस्कृत विभागप्रमुख आणि प्रगत-अध्ययन-केंद्रांचे संचालक) ते अनुक्रमे १९६९ आणि १९७४ साली निवृत्त झाले. या अवकाशात लागोपाठ दोन वेळा ते कलाशाखेचे अधिष्ठाता होते (१९५९-१९६५) आणि १९६१ या वर्षी काही महिने त्यांनी विद्यापीठाच्या हंगामी कुलगुरुपदाची धुराही सांभाळली.

डॉ. दांडेकर हे जसे संशोधन कार्यासाठी विद्वन्मान्य होते तसेच शिकविण्याच्या कौशल्यामुळे विद्यार्थिप्रिय होते. त्यांचे व्यक्तिमत्त्व प्रभावी होते, आवाज खणखणीत होता, शिकविण्याच्या विषयावर प्रभुत्व होते, आणि उत्तम वक्ते होते. आपले ज्ञान विद्यार्थ्यांपर्यंत पोचविण्याची कला त्यांच्याकडे होती. या गुणसमुच्चयामुळे विद्यार्थ्यांत ते प्रिय झाले नसते तरच नवल. डॉ. दांडेकर पार पाडीत असलेल्या विविध जबाबदाऱ्यांमुळे त्यांना पीएच्.डी. च्या विद्यार्थ्यांना मार्गदर्शन करण्यास पुरेसा अवसर मिळत नसावा. त्यामुळे महाविद्यालय आणि विद्यापीठ येथील सुमारे चाळीस वर्षांच्या दीर्घ कारकीर्दीत त्यांच्या पीएच्.डी. विद्यार्थ्यांची संख्या सहा-सात पलीकडे गेली नाही.

डॉ. दांडेकरांचा अनेक भारतीय आणि परदेशस्थ संस्थांशी निकटचा संबंध होता. या संस्थांचा कार्यभार सुव्यवस्थितपणे पार पडण्यात त्यांच्या मार्गदर्शनाचा लाभ अवश्य झाला. या सर्व संस्थांत अत्यंत महत्त्वाच्या संस्था दोन होत्या; भांडारकर प्राच्यविद्या संशोधन संस्था – या संस्थेचे ते ५४ वर्षे (१९३९-१९९३) मानद कार्यवाह होते, आणि अखिल भारतीय प्राच्यविद्या





अनुक्रमणिका

परिषद् – या संस्थेचे ते ४२ वर्षे जनरल सेक्रेटरी होते (१९४३-१९८५). याखेरीज डॉ. दांडेकरांचा डेक्कन कॉलेज रीसर्च इन्स्टिट्यूट, वैदिक संशोधन मंडळ आणि प्राज्ञपाठशाळा (वाई) या संस्थांशीही संबंध होता. अखिल भारतीय प्राच्यविद्या परिषदेच्या १४व्या अधिवेशनात वैदिक विभागाचे ते अध्यक्ष होते आणि १९८९ साली विशाखापट्टण येथे झालेल्या अधिवेशनाचे ते जनरल प्रेसिडेंट होते. भारतावाहेरील International Union of Orientalists या संस्थेचे ते प्रथम Vice-President (१९५४-७३) आणि नंतर प्रेसिडेंट (१९७३-९१), World Sanskrit Conference चे प्रेसिडेंट (१९७९-९४), आणि International Association of Sanskrit Studies चेही प्रेसिडेंट होते (१९७९-९४). डॉ. दांडेकरांनी अनेक विद्यापीठांच्या पदवीदानप्रसंगी दीक्षान्त अभिभाषणे दिली आणि अनेक विद्यापीठांनी त्यांना मानद डॉक्टर पदवी देऊन भूषविले.

भांडारकर प्राच्यविद्या संशोधन मंदिर या संस्थेला डॉ. दांडेकरांच्या जीवनात अनन्यसाधारण स्थान होते. ती संस्था म्हणजे जणू त्यांचा प्राण होता, त्यांच्या तपश्चर्येचा आश्रम होता. विद्यापीठात पूर्णवेळ प्राध्यापक म्हणून काम पाहात असतानाही भांडारकर संस्थेत येऊन तिथले काम करण्यास ते कधी चुकले नाहीत. निवृत्तीनंतर ते दररोज चार-पाच तास न चुकता संस्थेत येत असत. त्यांची ही दिनचर्या जवळजवळ ऑक्टोबर १९९९ पर्यंत अव्याहत चालू होती. डॉ. दांडेकरांना राष्ट्रिय आणि आंतर-राष्ट्रिय पातळीवर जी मानाची स्थाने मिळाली त्याला त्यांचा भांडारकर संस्थेशी असलेला संबंध निश्चितच कारणीभूत होता. संस्थेचे हे ऋण डॉ. दांडेकरांनी अनेकदा भाषणांतून व्यक्त केले आहे.[२] याबरोबरच हेही खरे की, डॉ. दांडेकरांच्या वाढत्या मान्यतेमुळे संस्थेस गौरवपूर्ण स्थान प्राप्त झाले.

डॉ. दांडेकरांच्या विद्वत्तेची आणि सभानियमनाच्या कौशल्याची दखल घेऊन भारत सरकारने संस्कृत-आयोगाचे त्यांना सदस्य-कार्यवाह म्हणून नियुक्त केले (१९५६-५७) आणि ते काम त्यांनी यशस्वीपणे पार पाडले. त्यानंतर काही वर्षांतच भारत सरकारने त्यांना 'पद्मभूषण' पुरस्कार (१९६२) आणि पुढे अनेक वर्षांनी नॅशनल रीसर्च प्रोफेसर (१९९६) हा मान देऊन, तसेच आशियाटिक सोसायटी, मुंबईने 'काणे सुवर्णपदक' देऊन (१९७७) गौरविले. गेल्या दशकात त्यांना नानाविध पुरस्कार मिळाले. त्यातल्या काहींचा उल्लेख करणे शक्य आहे : श्री. शंकरदेव पुरस्कार (आसाम सरकार, १९९२), हेमचंद्र रायचौधरी सुवर्णपदक (आशियाटिक सोसायटी, कोलकाता, १९९४), राष्ट्रभूषण पुरस्कार (फाय फाउण्डेशन, इचलकरंजी, १९९५), लोकमान्य टिळक संमान (पुणे, १९९६), पुण्यभूषण पुरस्कार (पुणे, १९९६), कृष्णकांत हंडिकी पुरस्कार (जोरहाट, आसाम, २०००)[३].

डॉ. दांडेकरांच्या गौरवार्थ त्यांना दोन अभिनंदन ग्रंथ अर्पण करण्यात आले – पहिला ग्रंथ त्यांच्या वयाला साठ वर्षे पूर्ण झाल्यावर (१९६९) आणि दुसरा पंचाहत्तर वर्षे पूर्ण झाल्यावर (१९८४). पहिल्या ग्रंथाचे संपादन डॉ. गो.वि. देवस्थळी यांनी आणि दुसऱ्याचे डॉ. शि.द. जोशी यांनी केले. दुसऱ्या ग्रंथाचे 'अमृतधारा' असे नाव आहे. डॉ. दांडेकरांच्या लेखांची सूची पहिल्या ग्रंथात १९३२ पासून १९६९ पर्यंत, आणि दुसऱ्या ग्रंथात १९६९ पासून १९८४ पर्यंतच्या लेखांची दिली आहे, ती अत्यंत उपयुक्त आहे.

डॉ. दांडेकरांचे अनेक नियतकालिकांत आणि अभिनंदन ग्रंथांत प्रसिद्ध झालेले लेख, तसेच त्यांची भाषणे, आता एकत्रितपणे मराठी आणि इंग्रजी ग्रंथात उपलब्ध झाली आहेत. ते संकलनात्मक ग्रंथ तसेच इतर स्वतंत्र ग्रंथ पुढील प्रमाणे : १. मराठी : वैदिक देवतांचे अभिनव दर्शन (१९५१), वैदिक अग्नि : दैवतशास्त्र आणि यज्ञसंस्था (१९७२), हिंदुधर्म : इतिहास आणि आशय (१९६९)[४]. २. इंग्रजी : Vedic Bibliography (सहा खंड, पैकी पाच प्रकाशित), (1946-1993), Śrautakośa - English Section (1958, 62, 73, 82, 95), Select Writings : No. 1, Vedic Mythological Tracts (1979), No. 2, Insights into Hinduism (1979), No. 3 Exercises in Indology (1981), No. 4 The Age of the Guptas and Other Essays (1982), No. 5 Indological Miscellenea (1997), Some Aspects of the History of Hinduism (1967).

डॉ. दांडेकरांच्या विविध संशोधनकार्याचे चार विभाग कल्पिता येतात : संकलन, भाषांतर, संपादन आणि स्वतंत्र संशोधन.

पहिल्या संकलन विभागात डॉ. दांडेकरांच्या प्रसिद्ध Vedic Bibliography या वैदिक विषयावरील लेखांच्या सूचीच्या

अनुक्रमणिका





पाच खंडांचा अंतर्भाव होतो. या खंडांची सुमारे पाच हजार पृष्ठे भरतील. सूचींचे पाच खंड प्रसिद्ध झाले आहेत. सहावा खंड प्रकाशनाच्या मार्गावर आहे. डॉ. दांडेकरांच्या निधनापूर्वी सहाव्या खंडाची सुमारे ८०० पृष्ठे छापून झाली होती. आता उरलेले शे-दीडशे पृष्ठांचे काम भांडारकर संस्थेतर्फे डॉ. ग.उ. थिटे आणि श्री. श्रीनंद बापट पाहात आहेत. वेद या विषयावर पाश्चात्त्य राष्ट्रांत आणि भारतात जे संपादन-संशोधनात्मक काम झाले त्याची एक सूची प्रसिद्ध केल्यास ती वेदाभ्यासकांना उपयुक्त होईल या भावनेने पॅरिस येथे कार्यरत असलेले वेदांचे प्रसिद्ध अभ्यासक प्रो. लुइ रनू (Prof. Louis Renou) यांनी ते काम सुरू केले आणि आरंभापासून सुमारे १९३० पर्यंत वेदविषयक संपादन, भाषांतर इत्यादी जे काम झाले त्याची सूची Bibliographie Védique या नावाच्या ग्रंथात प्रसिद्ध केली (१९३१). या ग्रंथाला खूपच लोकप्रियता लाभली. ग्रंथाची उपयुक्तता लक्षात घेऊन डॉ. दांडेकरांनी ते काम पुढे चालू ठेवले. ह्या कामाचे पुढे त्यांनी सहा खंड (वर म्हटल्याप्रमाणे सहावा अप्रकाशित) दीर्घोद्योग करून प्रसिद्ध केले. सूचीच्या कामासाठी प्रो. रनू यांनी जो आकृतिबंध तयार केला होता तोच डॉ. दांडेकरांनी स्वीकारला. महत्त्वाच्या लेखात लेखकाला काय म्हणायचे आहे ते प्रो. रनूंनी थोडक्यात टीपा देऊन सांगितले होते. डॉ. दांडेकरांनीही तसेच केले. अशा टीपा द्यायच्या म्हणजे ग्रंथकर्त्याचे काम वाढते, पण त्यामुळे वाचकाची मोठी सोय होते. अमुक एक नोंद कशासाठी दिली आहे ते चटकन ध्यानात येते.

वेदविषयाव्यतिरिक्त डॉ. दांडेकरांनी आपल्या सूचिखंडांत वेदपूर्वकालीन प्राचीन सिंधुसंस्कृतिविषयक जे संशोधन झाले त्याची सूची पण दिली आहे. हे संकलन त्यांनी सूचीच्या पहिल्या तीन खंडांत प्रसिद्ध केले. चौथ्या खंडापासून त्यांनी ही माहिती देण्याचे थांबविले. परंतु चौथ्या खंडात (१९८५ पर्यंतची) प्रसिद्ध करण्यासाठी सिंधुसंस्कृतिविषयी जी माहिती त्यांनी गोळा केली होती ती; आणि पहिल्या तीन खंडांत आधी प्रसिद्ध झालेली, अशी सर्व एकत्र Harappan Bibliography या नावे एका स्वतंत्र ग्रंथात प्रसिद्ध केली.

हा एवढा उद्योग एकट्याने करायचा म्हणजे त्यासाठी केवढी चिकाटी हवी याची सहज कल्पना येऊ शकते आणि एवढे करूनही सूचीत काही त्रुटी राहणे अपरिहार्य होते. वेदांविषयी जगभर झालेल्या संशोधनाची एकूणएक माहिती सूची करणाऱ्याला उपलब्ध झाली असेल असे होत नाही. अशा त्रुटी असण्याची जाणीव प्रो. रनू आणि डॉ. दांडेकर दोघांनाही होती आणि डॉ. दांडेकरांनी ती त्यांच्या प्रस्तावनेत व्यक्त केली आहे. ('...no bibliography (particularly when it happens to be the work of a single individual) can boast of being even moderately exhaustive' खंड तीन, प्रस्तावना पृ.i). डॉ. दांडेकरांच्या पाचव्या खंडात एक त्रुटी राहिली आहे ती मात्र राहिली नसती तर बरे झाले असते. भांडारकर संस्थेतर्फे प्रो. पी.डी. गुणे स्मृती व्याख्यानमालेचे आयोजन केले जाते. १९८४ सालच्या व्याख्यानमालेत अमेरिकेच्या युनिव्हर्सिटी ऑफ कॅलिफॉर्नियातील (लॉस एंजिलिस) संस्कृतचे प्रो. हान्स-पीटर श्मिट (Hanns-Peter Schmidt) यांनी Some Women's Rites and Rights in the Veda या विषयावर व्याख्याने दिली. पुढे १९८७ साली भांडारकर संस्थेने पुस्तकरूपाने ती प्रसिद्ध केली. ह्या पुस्तकाला डॉ. दांडेकरांनी संस्थेचे कार्यवाह या नात्याने प्रस्तावना लिहिली आहे. या ग्रंथाची नोंद डॉ. दांडेकरांच्या पाचव्या खंडात अपेक्षित होती. ती राहून गेली याचे, डॉ. दांडेकरांची अत्यंत काळजीपूर्वक काम करण्याची पद्धत पाहता, खरोखर आश्चर्य वाटते.

एका दृष्टीने डॉ. दांडेकरांचे सूचीचे कार्य अतिव्याप्त झाले आहे. वेद विषयक कोणतीही नोंद दूरान्वयानेसुद्धा राहून जाऊ नये अशी कदाचित त्यांची दृष्टी असावी. परंतु त्यामुळे वेदांशी काहीही संबंध नसलेल्या अनेक नोंदी त्यांच्या पाचही खंडांत – विशेषतः History, Arts and Sciences आणि Linguistic Study या विभागांत – आढळतात. काही थोडी उदाहरणे द्यायची झाल्यास पुढील देता येतील : पहिल्या खंडात 'History' या विभागात Steel F.A. 'India through the Ages' अशी नोंद आहे. त्याखाली फक्त (5th Ed.) एवढीच टीप आहे. त्यावरून या नोंदीचा वेदाभ्यासाशी संबंध स्पष्ट होत नाही. त्याच खंडात 'Linguistic Study' या विभागात Katre, S.M. यांच्या नांवावर तीन नोंदी आहेत. ह्या तिन्ही नोंदीचे विषय भाषाशास्त्राच्या दृष्टीने सामान्य स्वरूपाचे आहेत. त्यांतील एकाही नोंदीच्या खाली वेदाभ्यासाशी तिचा संबंध दर्शविणारी टीप नाही. दुसऱ्या खंडात Linguistics studies या विभागात Bloomfield, L. '*Language*' अशी नोंद आहे. त्याखाली 'deals with prehistory in

connection with IE Linguistics' अशी लहानशी टीप आहे. ब्लूमफील्डचे *Language* हे भाषाशास्त्राच्या दृष्टीने वाचनीय पुस्तक आहे यात संशय नाही, पण त्याला Vedic Bibliography त स्थान कसे मिळू शकते हे लक्षात येत नाही.[५]

डॉ. दांडेकरांच्या 'भाषांतर' या विभागात त्यांनी श्रौतकोशाच्या केलेल्या इंग्रजी भाषांतराचा अंतर्भाव होतो. पुण्याच्या वैदिक संशोधन मंडळाने "श्रौतकोश" संस्कृत व इंग्रजी अशा दोन विभागांत प्रसिद्ध केला (१९५८-१९९५). हा कोश म्हणजे वैदिक यज्ञविषयक माहितीचा ज्ञानकोशच म्हणता येईल. वेदांत विहित असलेल्या लहान-मोठ्या सर्व यज्ञयागांची माहिती या कोशात संहिता, ब्राह्मणे आणि श्रौतसूत्रांच्या आधारे दिली आहे. संस्कृतविभागात या माहितीसाठी श्रौतसूत्रांपैकी फक्त बौधायन श्रौतसूत्र ह्या एकाच सूत्राची निवड करण्यात आली आहे. कोशाच्या इंग्रजी विभागात संस्कृत विभागात संहिता आणि ब्राह्मणे यांच्यातला जो भाग आहे त्याचे इंग्रजी भाषांतर केले नाही. बौधायन श्रौतसूत्रातल्या भागाचे केले आहे, आणि त्याचबरोबर त्या त्या यागाविषयी बौधायनाखेरीज इतर श्रौतसूत्रांत जी माहिती आहे तिचेही भाषांतर (मूळ संस्कृत वचने न देता) केले आहे. अशा प्रकारे हे दोन विभाग परस्परपूरक आहेत.

श्रौतकोशाचा काही भाग प्रसिद्ध झाल्यानंतर एका परीक्षणकर्त्याने एक सूचना केली होती, की इंग्रजी भाषांतरात संहिता वा ब्राह्मणे यांतील वचनांचे भाषांतर जरी दिले नाही तरी श्रौतसूत्रांत उद्धृत केलेली परंतु उपलब्ध संहितांत न आढळणारी अशी जी वचने आहेत त्यांचे तरी इंग्रजी भाषांतर द्यायला हवे. सूचना उपयुक्त होती, परंतु श्रौतकोशाच्या संपादक मंडळाने ती स्वीकारली नाही. सूचना न स्वीकारण्याचे कारण असे देण्यात आले, की अशी वचने सामान्यतः शुद्ध स्वरूपात नसतात. त्यांची रचना सदोष असते, त्यामुळे अशा वचनांचा अर्थ करताना अनेक पाठविषयक आणि अर्थविषयक प्रश्न निर्माण होतात (".... such untraceable citations often presented defective text and hence involved many exegetical problems" (इंग्रजी विभाग, खंड १, भाग २, प्रस्तावना पृ. १-२). पण खरे तर नेमक्या याच कारणासाठी भाषांतराच्या प्रयत्नाची आवश्यकता होती. भाषांतरकारांना सर्व वचनांचे समाधानकारक भाषांतर देणे शक्य झाले नसते हे खरे, पण पुण्यात – विशेषतः वैदिक संशोधन मंडळात – यज्ञविषयक जाणकार मंडळी असल्याने त्यांच्याशी विचारविनिमय करून अवघड वचनांच्या बाबतीत उपयुक्त सूचना करणे शक्य झाले असते.

श्रौतकोशासाठी बौधायनादी श्रौतसूत्रांच्या इंग्रजी भाषांतरा-व्यतिरिक्त वैदिक सूक्तांचे स्वतंत्र भाषांतर अथवा वेदांतील काही विवाद्य शब्दांची चर्चा डॉ. दांडेकरांनी केली नाही. अपवाद फक्त अथर्ववेदातील तीन सूक्तांचा (३.४; ७.१२; ५.११) आणि वेनसूक्ताच्या (२.१) पहिल्या मंत्राचा. या पहिल्या मंत्राचा पूर्वाभ्यासकांनी केलेला अर्थ डॉ. दांडेकरांना मान्य नाही. त्यांच्या मते मंत्राच्या पूर्वार्धात उपनिषदांच्या उत्तरकालात आढळणारा तत्त्वज्ञानविषयक विचार (तत् = ब्रह्मन्) आणि दुसऱ्या भागात सांख्यविचार (पृश्नि = प्रकृति) आढळतो. डॉ. दांडेकरांनी 'हृद्' या शब्दावर एक लेख लिहिला आहे. त्यांच्या मते 'हृद्' शब्दाचा अर्थ वेदांत नुसता शरीरातील एक अवयव एवढाच नसून त्या शब्दाने मनाची एक विशिष्ट शक्ती (psycho-logical faculty) असा अर्थ व्यक्त होतो.

'हृद्' शब्दाचा जेव्हा मानवांशी संबंध असतो तेव्हा त्या शब्दाने 'ज्या ठिकाणी ऋषीला त्याचे सूक्त स्फुरते ती जागा' हा अर्थ, आणि त्या शब्दाचा जेव्हा देवतांशी संबंध असतो तेव्हा 'जिथे ऋषीचे सूक्त देवतेला स्पर्श करते ती जागा' हा अर्थ आहे.[६]

'स्वतंत्र संशोधन' या डॉ. दांडेकरांच्या लेखनातील विभागात त्यांनी वैदिक दैवतशास्त्राविषयी जे लेख लिहिले आहेत त्यांचा अंतर्भाव होतो. या विषयी त्यांचे एक सामान्य मत असे होते, की वैदिक दैवतशास्त्र विकसनशील आहे; ते गतिमान आहे, स्थिर नाही. याचा अर्थ असा, की वेदातील देवता आपल्यासमोर एकाच एका परिणत अवस्थेत उभ्या राहात नाहीत, तर त्यांचे स्वरूप आपल्यासमोर हळूहळू विकसित होत असते, उलगडत जात असते. त्यांच्या ह्या आवडत्या मताचा त्यांनी अनेक ठिकाणी उल्लेख केला आहे.

डॉ. दांडेकरांनी सवितृ, वरुण, इन्द्र, विष्णू, अग्नी अशा काही प्रमुख वैदिक देवतांच्या स्वरूपाविषयीची त्यांची मते सविस्तरपणे सांगितली आहेत. सवितृ या देवतेविषयी त्यांचे मत असे, की ती एक स्वतंत्र देवता नाही, तर वरुण या देवतेचेच ते एक अंग (aspect) आहे; वरुण या देवतेच्या नावाचा त्यांनी शब्दशः अर्थ 'बांधणारा, नियमन करणारा'

(वृ = 'बांधणे') असा केला आहे. वैदिक 'ऋत' या महत्त्वाच्या शब्दाचा काही पूर्वाभ्यासकांनी 'विश्वविषयक नियम, धर्म' असा अर्थ केला होता तो डॉ. दांडेकरांनी स्वीकारला आहे. वरुण हा ऋताचा पालक, रक्षक म्हणजेच विश्वव्यवहाराचे तसेच मानवी नीतिविषयक व्यवहारांचे नियम, संकेत नीट पाळले जात आहेत की नाहीत याकडे बारकाईने लक्ष ठेवून असणारी देवता.

विष्णू म्हणजे सूर्य हे पारंपरिक मत डॉ. दांडेकरांना मान्य आहे. पण त्यांचे म्हणणे असे, की विष्णू ही मुळात शिष्ट वैदिकांची अधिकृत देवता नव्हती, ती वैदिकांच्या निम्नस्तरावरील लोकांची लौकिक देवता होती. तिच्या लोकप्रियतेमुळे वैदिक शिष्टांना त्या देवतेला आपल्या अधिकृत देवता मंडळात सामावून घ्यावे लागले. तसे करताना त्यांनी आपल्या पक्षिरूप सूर्यदेवतेशी तिचे ऐक्य कल्पून तिला गौरविले.[७]

वैदिक दैवतशास्त्र विकसनशील आहे, साचेबंद नाही याचे डॉ. दांडेकरांच्या मते इन्द्र हे उत्तम उदाहरण आहे. युरोभारतीय (इण्डोयुरोपिअन) भाषा बोलणाऱ्यांची एक शाखा – ज्या शाखेत वैदिक संस्कृत बोलणाऱ्यांच्या पूर्वजांचा समावेश होता – भारताकडे येताना वाटेत बल्ख प्रदेशात काही काळ स्थिरावली. तिथून पुढे आग्नेय दिशेने वाटचाल करीत ती सप्तसिंधुप्रदेशात येऊन पोहोचली तेव्हा त्या शाखेच्या लोकांना विरोधकांना तोंड द्यावे लागले. या सर्व युद्धांत त्यांना त्यांच्यातल्या इन्द्र नावाच्या अतिपराक्रमी योद्ध्याने जय मिळवून दिला. हा इन्द्र सुरुवातीस वीर म्हणजे अतिमानव (Superman) होता, देव नव्हता. त्या वीर पुरुषाला वैदिक ऋषींनी आपल्या दैवतशास्त्रात श्रेष्ठ देवता केले. इंद्राच्या वर्णनात डॉ. दांडेकरांना मानवाचे आणि देवांचे दोघांचे अंश दिसतात. 'पुरंदर' हे इंद्राचे विशिष्ट विरुद आहे. वेदपूर्वकाली भारतात राहणाऱ्या लोकांच्या पुरांचा, नगरदुर्गांचा इंद्राने विद्ध्वंस केला असा बोध 'पुरंदर' शब्दाने होतो असे अनेक अभ्यासकांना वाटते तसेच डॉ. दांडेकरांचे मत आहे (वैदिक देवतांचे अभिनवदर्शन : पृ. ८७).

अग्नि या देवतेविषयी डॉ. दांडेकरांचे मत असे, की त्या देवतेचे मूळ पार्थिव अथवा नैसर्गिक अग्नीत नसून देव आणि मानव यांच्यात संबंध प्रस्थापित करणारा मध्यस्थ किंवा दूत या कल्पनेत आहे (वैदिक अग्नि : दैवत शास्त्र आणि यज्ञसंस्था, पृ. ३६).

इन्द्र, वरुण आणि विष्णू या प्रमुख देवतांच्या वेदांत इन्द्रावरुणौ आणि इन्द्राविष्णू अशा जोड्या देवताद्वंद्व समासांत आढळतात. या द्वंद्वसमासांचा समाधानकारक खुलासा करणे आवश्यक आहे असे डॉ. दांडेकरांना वाटते. तो खुलासा ते करतात तो असा : वैदिक दैवतशास्त्राच्या विकासात तीन अवस्था आढळतात. पहिल्या अवस्थेत ऋताचा पालक या नात्याने दैवतशास्त्रात वरुणाला प्राधान्य होते. दुसऱ्या अवस्थेत अतिमानव इन्द्र ह्या नव्या देवतेचा उदय झाला. तेव्हा आधीचा वरुणप्रधान धर्म आणि नवा इन्द्रप्रधान धर्म यांत संघर्ष निर्माण होऊ नये म्हणून वैदिक ऋषींनी त्या दोन देवतांचा द्वंद्वसमास कल्पून दोहोंत समन्वय साधला. विकसनाच्या तिसऱ्या अवस्थेत सर्वसामान्यांच्या काही लौकिक देवतांना वैदिक देवतामंडळात सामावून घेण्यात आले. त्यांत विष्णू ही प्रधान देवता होती. इन्द्र आणि विष्णू यांना मानणाऱ्या लोकांत विरोध निर्माण होण्याची शक्यता इन्द्राविष्णू असे द्वद्व कल्पून टाळण्यात आली.[८]

डॉ. दांडेकरांचा इंद्राविषयीचा विचार वर सांगितला आहे. त्या संदर्भात त्यांचे आर्यांच्या मूळ वसतिस्थानाविषयीचे मत सांगणे योग्य ठरेल. पुणे विद्यापीठ पत्रिकेच्या ज्ञानखण्ड विभागात (क्र. ९, १९५८, पृ. १-४०) त्यांनी याविषयी एक प्रदीर्घ लेख प्रसिद्ध केला आहे. आर्यांच्या मूळ वसतिस्थानाविषयी अनेक मते आहेत. डॉ. दांडेकरांनी प्रथम त्या मतांचा परामर्श घेऊन ती मते त्यांना का मान्य नाहीत हे सांगितले आहे. त्यांचे मत आहे ते असे : युरोभारतीय भाषा बोलणारे आज जे लोक आहेत – हिंदी, मराठी, बंगाली इत्यादी भाषा तसेच इंग्रजी, जर्मन, फ्रेंच, रशियन इत्यादी भाषा – त्या भाषांची मूळ जननी जी प्राचीन युरोभारतीय भाषा ती बोलणारे लोक उत्तर किरगिज प्रांतात म्हणजे उरल आणि अल्ताई पर्वतांच्या मधल्या प्रदेशात राहात होते. या प्रदेशातून ती भाषा बोलणाऱ्यांची जी विविध निर्गमने झाली त्यांतल्या एकात प्राचीन इराणी आणि प्राचीन वैदिक भाषा बोलणाऱ्यांच्या पूर्वजांचा समावेश होता. ही शाखा बल्ख प्रदेशात येऊन स्थिरावली. तिथून पुढे त्यांच्यातली एक शाखा इराणकडे गेली आणि दुसरी आग्नेय दिशेने वाटचाल करीत भारताच्या सप्तसिंधुप्रदेशात स्थिरावली. डॉ. दांडेकरांनी पूर्वीच्या अभ्यासकांची मते नाकारली असली तरी त्यांतले प्रा. पाऊल थीम (Paul Thieme) यांचे मत विचारात घेण्यासारखे आहे. त्यांच्या मते युरोभारतीय भाषा बोलणाऱ्यांचे मूळ वसतिस्थान विस्तुला, ओडर आणि एल्बे

या नद्यांच्या प्रदेशात म्हणजे साधारणपणे सध्या जिथे लिथुऐनिअन (Lithuanian), जर्मन आणि पोलिश भाषा बोलल्या जातात त्या भागात होते.[९]

डॉ. दांडेकरांच्या संशोधनकार्यातील 'संपादन' या विभागात प्रामुख्याने महाभारताच्या चिकित्सित आवृत्तीतल्या शल्यपर्व (९) आणि अनुशासनपर्व (१३) या दोन पर्वांच्या त्यांनी केलेल्या संपादनाचा अंतर्भाव होतो. या संपादनकामात त्यांनी साहजिकच डॉ. सुकठणकरांनी परिश्रमपूर्वक सिद्ध केलेली आणि पूर्वीच्या संपादकांनी अनुसरलेली पद्धती स्वीकारली आहे. पर्वांच्या संपादनासाठी उपयोगात आणलेल्या हस्तलिखितांचे परिशीलन, त्यांच्यांत आढळणाऱ्या पाठभेदांची तपासणी, चिकित्सित आवृत्तीसाठी स्वीकारायचा भाग कोणता, प्रक्षिप्त कोणता हे ठरविणे या सर्व कामासाठी डॉ. सुकठणकरांनी ठरवून दिलेले निकष लावले जातात. डॉ. दांडेकरांचे स्वतंत्र योगदान म्हणजे पर्वांच्या अखेरीस देण्यात येणाऱ्या Critical Notes मधे त्यांनी व्याकरणविषयक, अर्थविषयक केलेला विचार, तसेच पर्वांच्या प्रस्तावनेत त्यांनी काही महत्त्वाच्या विषयांचे केलेले विवेचन. उदाहरणार्थ, अनुशासनपर्वाच्या प्रस्तावनेत इतर काही विषयांबरोबरच भीष्मपितामहांचे लग्न झाले होते की नाही ह्या विषयासंबंधी त्यांनी स्वतःचे मत सांगितले आहे. डॉ. दांडेकरांच्या मते भीष्म अविवाहित नव्हते, त्यांचे लग्न झाले होते. मात्र प्रतिज्ञा केल्या दिवसापासून त्यांनी ब्रह्मचर्याचे पालन केले (अद्यप्रकृति मे दाश ब्रह्मचर्यं भविष्यति १.९४.८८). अनुशासन हे महाभारताचे तेरावे पर्व, शेवटचे अठरावे नव्हे. परंतु ते प्रसिद्ध अखेरीस झाले (१९६६). त्याच्या नंतरची पाच पर्वे, चौदा ते अठरा, अनुशासनपर्व प्रसिद्ध व्हायच्या आधीच प्रसिद्ध झाली होती (१९५९-१९६०). भांडारकर संस्थेत दीर्घकाल चाललेल्या ह्या वाङ्मयसत्राची पूर्णाहुती देण्याचे भाग्य डॉ. दांडेकरांना लाभले यासाठी त्यांना झालेले समाधान त्यांनी त्या पर्वाच्या प्रस्तावनेत व्यक्त केले आहे (पृ. ८४).

महाभारताच्या दोन पर्वांच्या संपादनाव्यतिरिक्त डॉ. दांडेकरांनी महाभारताशी संबंधित काही विषयांची चर्चा इतर काही लेखांत केली आहे. महाभारत या ग्रंथाचे प्रारंभीचे स्वरूप आणि त्याचा पुढे झालेला विस्तार यासंबंधी त्यांचे मत असे आहे, की प्राचीन भारतीय वाङ्मयाच्या इतिहासात दोन परंपरा होत्या. एक मंत्रपरंपरा आणि दुसरी सूतपरंपरा, मंत्रपरंपरेत 'वेद' वाङ्मय निर्माण झाले आणि त्याला लगेचच एक स्थिर रूप देण्यात आले. सूत-परंपरेत जे ऐतिहासिक वाङ्मय निर्माण झाले त्याला वेदांसारखे स्थिररूप दिले गेले नाही, ते बराच काळपर्यंत प्रवाही राहिले. त्याला काही अंशी स्थिररूप मिळाल्यावरही त्यांत नानाप्रकारची भर पडत गेली. कौरव-पांडवयुद्ध या घटनेच्या वर्णनार्थ जे प्रारंभिक वाङ्मय सूतपरंपरेत निर्माण झाले त्याच्या पहिल्या संकलित स्वरूपाचे 'जय' असे नाव होते. पुढे क्षत्रियपरंपरेने या ग्रंथात भर टाकली तेव्हा त्या कथेत श्रीकृष्णाला महत्त्व देण्यात आले. या दुसऱ्या कृष्णप्रधान वाढीव ग्रंथाचे नाव 'भारत'. पुढे या ग्रंथाला ब्राह्मणपरंपरेने – विशेषतः भार्गव परंपरेने – ब्राह्मणांचे वर्चस्व प्रस्थापित करण्यासाठी धर्म, तत्त्वज्ञान, नीती-अनीती इत्यादी विषयांची आणि अनेक कथानकांची भर घालून जो ग्रंथ तयार केला त्याचे नाव 'महाभारत'. त्यामुळे मूळच्या वीरपुरुषांची यशोगाथा असे तिचे मूळचे रूप पालटून एक स्मृतिग्रंथासारखा धार्मिक ग्रंथ अशी मान्यता तो पावला.[१०]

महाभारताच्या तीन नावांविषयी – जय, भारत आणि महाभारत – डॉ. व्ही.एस. सुकठणकरांचे मत निराळे होते. त्यांच्या मते 'जय' हे महाभारताचे विशेष नाम (a special name) नव्हते, 'जय' ह्या शब्दाने एका विशिष्ट वाङ्मय-प्रकाराचा सामान्यबोध होत असे (generic name), अशा 'जय' नावाच्या वाङ्मयप्रकारात महाभारताखेरीज (म्हणजे त्याच्या प्रारंभीच्या रूपाखेरीज) इतरही काही ग्रंथ (जसे विदुरा-संजय संवाद (*महाभारत*, ५.१३१-१३४) असू शकतील (पाहा, *आदिपर्व*, Critical Notes, श्लोक १.५६.९ वर टीप, पृ. ९८९). डॉ. दांडेकरांनी सुकठणकरांच्या भिन्न मताचा उल्लेख केला नाही.

महाभारतातील एका श्लोकाचा डॉ. दांडेकरांनी चमत्कारिक वाटावा असा अर्थ केला आहे. वास्तविक श्लोकात तसे अवघड असे काही नाही. श्लोकाची पार्श्वभूमी अशी, की एकदा देवर्षींनी वेद आणि महाभारत यांचे वजन करून त्यांत अधिक 'वजनदार' कोण ते पाहण्याचे ठरविले. तेव्हा महाभारताचे पारडे जड ठरले: *महत्त्वे च गुरुत्वे च ध्रियमाणं ततोऽधिकम् ।। महत्त्वाद् भारतत्वाच्च*[११] महाभारतमुच्यते। १.१.२०८-२०९. डॉ. दांडेकरांच्या मते दुसऱ्या श्लोकार्धाचा अर्थ असा : "(या काव्याला) त्याच्या महत्त्वामुळे (म्हणजे त्याच्या फार मोठ्या विस्तारामुळे) आणि त्याच्या भारतत्वामुळे (म्हणजे त्याच्या भारतीयत्वामुळे) 'महाभारत' असे म्हणतात."

डॉ. दांडेकरांना स्वतःलाच ते करीत असलेल्या अर्थाची खात्री नसावी, कारण ते म्हणतात, की मूळ श्लोककर्त्याचा आशय काहीही असो, त्यांना हा अर्थ करण्याचा मोह होतो (Select Writings, No. 3, पृ. २६५) डॉ. दांडेकरांना संशय वाटत असला तर तो योग्यच आहे, कारण महाभारतात 'भारत' याचा अर्थ 'भारतीय' (Indian) असा असणे अशक्य आहे.

डॉ. दांडेकर त्यांच्या लेखनात-भाषणांत कौरवांच्या राजधानीचा उल्लेख नेहमी 'हस्तिनापुर' असा करतात तो योग्य वाटत नाही. कौरवांच्या राजधानीचा महाभारताच्या सर्व पाठांत 'हास्तिनपुर' असा उल्लेख आहे आणि त्यामुळे संशोधित आवृत्तीत तेच लेखन स्वीकारले आहे. तेव्हा महाभारताविषयी लिहिताना-बोलताना 'हास्तिनपुर' असेच म्हणणे योग्य आहे. राजधानीचे 'हस्तिनापुर' हे प्रचलित नाव हरिवंशाच्या एका प्रक्षिप्त मानल्या गेलेल्या श्लोकात (तेनेदं निर्मितं पूर्वं पुरं वै हस्तिनापुरम्। चिकित्सित आवृत्ती, पृ. ११६, *२८४ = नीलकण्ठी प्रत १.२०.१७), तसेच वायुपुराण (२.३७.६८१) आणि इतर काही पुराणांत आढळते.

हिंदुधर्माचा मूलस्रोत आणि त्या धर्माचा झालेला विकास यांविषयी डॉ. दांडेकरांची मते त्यांच्या मराठी आणि इंग्रजी दोन्ही भाषांत लिहिलेल्या पुस्तकांत उपलब्ध आहेत. इंग्रजीत दोन पुस्तके आहेत : (१) Some Aspects of the History of Hinduism (१९६७, दुसरी आवृत्ती १९८९), (२) Insights into Hinduism (१९७९). मुंबई येथील के.आर. कामा ओरिएंटल इन्स्टिट्यूट मध्ये त्यांनी या विषयावर जी पाच व्याख्याने दिली ती पहिल्या ग्रंथात समाविष्ट आहेत, आणि दुसऱ्या ग्रंथात त्यांनी १९६१ ते १९७६ या कालावधीत लिहिलेल्या विविध लेखांचा संग्रह आहे. हिंदुधर्माविषयीचा त्यांचा मराठी ग्रंथ 'हिंदुधर्म : इतिहास आणि आशय' १९६९ साली प्रसिद्ध झाला. नागपूर विद्यापीठात त्या वर्षी दिलेली व्याख्याने या ग्रंथात प्रसिद्ध करण्यात आली आहेत. ही व्याख्याने त्यांच्या इंग्रजी ग्रंथांच्या आधारे त्यांनी दिली आहेत.

भारतीय विचारपरंपरेचे आणि संस्कृतीचे, म्हणजेच एकापरी हिंदुधर्माचे, उगमस्थान वेद आहेत असे सर्वसामान्य मत आहे.[१२] हिंदुधर्माच्या पाश्चात्त्य अभ्यासकांचे मतही असेच आहे.[१३] डॉ. दांडेकरांना हे मत मान्य नाही. वेदांच्याही पूर्वी भारतात जी सिंधुसंस्कृति नांदत होती तिच्यात हिंदुधर्माचा मूळ स्रोत असल्याचे ते मानतात. हिंदुधर्माच्या समग्र इतिहासाचे स्थूलमानाने तीन खंड त्यांनी कल्पिले आहेत. पहिला खंड, वेदपूर्वकालीन – ज्याला डॉ. दांडेकर 'इतिहासपूर्व' असे नाव देतात – सिंधुसंस्कृतीतील शिवप्रधान धर्म; दुसरा, वैदिक कालखंडातील यज्ञप्रधान धर्म (वैदिक कालखंडाला डॉ. दांडेकरांचे नाव आहे 'वैदिक मध्योद्‌गत घटना' (Vedic interlude); आणि तिसरा, ऐतिहासिक शिव, विष्णू इत्यादी देवताप्रधान धर्म (Classical Hinduism). इतिहासपूर्व सिंधुसंस्कृतीतील धर्मात मूर्तिपूजा होती असे म्हणणे शक्य आहे, वैदिक धर्मात मूर्तिपूजा नाही म्हणून ऐतिहासिक हिंदुधर्माचा मूलस्रोत सिन्धुसंस्कृतीत पाहणे योग्य आहे, वेदांत नव्हे. यज्ञप्रधान आणि इन्द्र, वरुण यांचे श्रेष्ठत्व मानणाऱ्या वेदप्रणीत धर्माचा ऐतिहासिक हिंदुधर्मावरचा प्रभाव केवळ वरवरचा आणि औपचारिक आहे. डॉ. दांडेकरांचे ह्या विषयीचे विवेचन त्यांच्या 'हिंदुधर्म : इतिहास आणि आशय' या ग्रंथाच्या 'ऐतिहासिक सर्वेक्षण' या पहिल्या विभागात आहे ते वाचनीय आहे.

हिंदुधर्म आणि ईश्वर या विषयाचा डॉ. दांडेकरांनी वर उल्लेखिलेल्या त्यांच्या पुस्तकात बराच ऊहापोह केला आहे. ईश्वराचे अस्तित्व मान्य असणे हे प्रत्येक धर्माचे मूलतत्त्व आहे असे सामान्यतः मानले जाते. हिंदुधर्माविषयी असे म्हणता येईल का असा प्रश्न केल्यास डॉ. दांडेकरांचे उत्तर असे, की ईश्वरकल्पना ही समग्र हिंदुधर्माची मध्यवर्ती कल्पना आहे असे मुळीच म्हणता येणार नाही (पृ. ११९). एकेश्वरवादी असूनही अनेक देवतांची पूजा हिंदुधर्माला वर्ज्य नाही. हिंदुधर्माच्या इतिहासात ईश्वरकल्पनेत चढउतार आढळतात. ईश्वरवादाचे परिपूर्ण विधान सर्वप्रथम श्वेताश्वतर उपनिषदात आढळते (१.१२). हिंदुधर्माच्या इतिहासात अवतारकल्पना हा एक टप्पा आहे आणि त्याबरोबरच अनुग्रहकल्पना (doctrine of grace) हा हिंदुधर्मातील ईश्वरवादी विचारसरणीचा सारभूत घटक आहे. भगवद्‌गीतेच्या शिकवणीचे ते एक अविभाज्य अंग आहे. ईश्वर-कल्पनेविषयीचा डॉ. दांडेकरांचा निष्कर्ष असा : "ईश्वराच्या अस्तित्वाचे निश्चितत्त्व हा हिंदू बुद्धिमंतांच्या धार्मिक विचारप्रणालीचा प्रारंभबिंदू क्वचितच होता. केवळ एक व्यवहार्य अभ्युपगम म्हणूनच त्यांनी ईश्वराचा स्वीकार केला होता असे दिसते" (पृ. ११८-११९). अनेक मान्यवरांनी हिंदुधर्माच्या केलेल्या निरनिराळ्या व्याख्या तपासून पाहिल्यावर त्या का स्वीकारता येत नाहीत ते डॉ. दांडेकरांनी सांगितले आहे. त्यांचे मत असे, की आध्यात्मिक पातळीवर कर्मफल-

अनुक्रमणिका

संसार-मोक्ष या विचारसंकुलावर श्रद्धा आणि समाजनीतीच्या पातळीवर जातिसंस्थेचा स्वीकार हे हिंदुधर्माचे व्यवच्छेदक लक्षण मानता येईल (पृ. ९).

'हिंदुधर्म आणि मानव' या विषयावरचे डॉ. दांडेकरांचे चिंतनही वाचनीय आहे. कर्मसिद्धान्त, मृत्यूत्तर जीवन, ऋणत्रय, आश्रमव्यवस्था, वर्ण-जाति-व्यवस्था अशा विषयांची चर्चा या लेखात आढळते. हिंदुधर्माला मानवी व्यक्तिमत्त्वाच्या सर्वनाशाची शक्यता स्वीकार्य वाटत नाही. तसेच कायम स्वर्गसुख किंवा कायम नरकवास यावरही हिंदुधर्माचा विश्वास नाही. मोक्ष हा मानवी आत्म्याचा स्वभावसिद्ध अधिकार आहे, तीच आत्म्याची अंतिम व्यवस्था आहे. 'एखाद्याने मोक्ष मिळवला' असा वाक्प्रचार रूढ असला तरी शास्त्रीयदृष्ट्या तो योग्य नाही. मोक्ष ही काही बाहेरून मिळवण्याची वस्तू नाही, ती आत्म्याची स्वाभाविक अवस्था आहे.

सध्या प्रसार पावत असलेल्या आधुनिक संस्कृतीने सर्वच पारंपरिक धर्मांना आह्वान दिले आहे, तसेच हिंदुधर्मालाही दिले आहे. परंतु कोणतेही आह्वान यशस्वीपणे पेलण्याची शक्ती हिंदुधर्माने आपल्या विकासात मिळवली आहे असा डॉ. दांडेकरांचा दृढ विश्वास आहे. याचे कारण हिंदुधर्माच्या एका वैशिष्ट्यात आहे. ते असे, की हिंदुधर्माला कोणताही एक असा धर्मग्रंथ (Book) नाही, एक धर्मोपदेशक (Prophet) नाही, आणि एकच असे उपासनास्थान (Church) नाही. परमतसहिष्णुता हा हिंदुधर्माचा ठळक गुण आहे. हिंदुधर्म नेहमी परिवर्तनशील राहिला आहे. या संदर्भात डॉ. दांडेकरांनी डॉ. सर्वपल्ली राधाकृष्णन् यांचा विचार सांगितला आहे : "हिंदुधर्म ही एक गती आहे, स्थिती नाही; ती एक विचारप्रक्रिया आहे, अंतिम परिणती नाही; विकसनशील परंपरा आहे, नियत साक्षात्कार नाही." (पृ. १६९).

'Solace for Mankind' या लेखात डॉ. दांडेकर म्हणतात की आज आम्हांला कशाची खरी गरज असेल तर मानवताधर्माची (religion of humanity). हे सांगताना त्यांना महाभारतातल्या एका वचनाची आठवण होते : न मानुषाच्छ्रेष्ठतरं हि किंचित् (१२.२८८.२०) '(मानवतेपेक्षा अधिक श्रेष्ठ असे काहीही नाही). (Select Writings No. 4, पृ. ३१९-३२४).

"हिंदुधर्म : इतिहास आणि आशय"[१३] या सर्व दृष्टींनी वाचनीय असलेल्या पुस्तकात 'व्यापारण' (१३२), विमृश्यकृत (१४८), अधिकारश्रेण्यात्मक (१४८), घाटनिक (१३५) अशासारखे बोजड शब्द ठिकठिकाणी असल्याने ग्रंथाचे वाचन सुलभ होत नाही. "....श्रद्धा आणि आचार यांच्या बाबतीतील द्वीपीयत्वापासून व व्यावर्तकत्वापासून हिंदुधर्म परिणामकारक रीतीने परावृत्त राहिला आहे" (१६९) अशासारख्या वाक्यांशी वाचक साहजिकच अडखळतो. हे पुस्तक शक्य तो सोपे करून लिहिण्याची नितांत आवश्यकता आहे.

डॉ. दांडेकरांची सर्व मते मान्य होतील असे नाही. उदाहरणार्थ, वैदिक दैवतशास्त्र हे विकसनशील आहे हा त्यांचा आवडता सिद्धान्त, हिंदुधर्माचा मूलस्रोत वेदांत नसून हिंदुसंस्कृतीत आहे हा सर्वसामान्य मताला धक्का देणारा त्यांचा विचार, तसेच काही वैदिक देवतांविषयीची त्यांची मते – इंद्र हा मुळात देव नव्हता, विजिगीषु वैदिकांचे नेतृत्व करणारा वीर होता. इत्यादी – ही जरी मान्य करण्यासारखी न वाटली तरी डॉ. दांडेकरांचा व्यासंग फार मोठा असल्यामुळे आणि त्यांनी त्या विषयाचे चिंतन बरेच केले असल्यामुळे त्यांचे सर्व लेखन अभ्यासपूर्ण आणि म्हणूनच अभ्यसनीय आहे यात संशय नाही.

डॉ. दांडेकरांनी त्यांची प्रकृती अखेरपर्यंत चांगली ठेवली होती. 'बरे वाटत नाही' ह्या कारणासाठी आपल्या कार्यालयात ते आले नाहीत, अथवा एखाद्या सभेला गैरहजर राहिले आहेत, असे क्वचितच घडले असेल. डॉ. दांडेकर शिस्तीचे अतिशय भोक्ते होते. ज्या सभेचे संचालन करण्याची जवाबदारी त्यांच्याकडे असे ती नेहमी वेळेवर सुरू झाली पाहिजे याविषयी ते आग्रही असत. डॉ. दांडेकरांच्या टेबलावर घड्याळ असे. पण त्यांच्या मनगटावर अथवा कोटाच्या खिशात कधी घड्याळ पाहिल्याचे आठवत नाही. अगदी सुरुवातीच्या काळात ते तसे वापरत असतील. त्यांनी तसे ते वापरण्याचे केव्हापासून सोडले ते विचारण्याइतकी त्यांच्याशी जवळीक कधी वाटली नाही.

डॉ. दांडेकर भांडारकर संस्थेत जवळजवळ ऑक्टोबर २००० पर्यंत नियमितपणे येत असत. त्या वेळी दररोज दुपारी चहाच्या सुट्टीत एका लहानशा खोलीत त्यांच्याबरोबर चहा घेण्याची संधी त्यांच्या सहकाऱ्यांना मिळे. त्यांच्याकडून देश-विदेशीचे नाना प्रकारचे अनुभव ऐकायला मिळत. त्या लहानशा खोलीत जरी आम्ही सर्वजण शेजारी शेजारी बसत असू तरी बाहेरच्या जगात त्यांच्यात आणि आमच्यात केवढे मोठे अंतर आहे हे खोलीबाहेर पडले की लक्षात येत असे.





डॉ. दांडेकरांना अनेक पुरस्कार मिळाले. त्यांतले चार पुरस्कार त्यांना संस्थेत देण्यात आले. ते स्वीकारताना त्यांनी जी अभिभाषणे दिली ती संस्थेच्या वार्षिक नियतकालिकाच्या ७५व्या खंडात (१९९५) प्रसिद्ध झाली आहेत (पृ. I-XXXII). त्यांतल्या पहिल्या अभिभाषणात त्यांनी स्वत:साठी ठरविलेली चतु:सूत्री सांगितली आहे. त्यांतले पहिले सूत्र[१४] असे : "तुम्ही जे आहात ती परमेश्वराने तुम्हाला दिलेली उदार देणगी आहे; तुम्ही जसे व्हाल तो तुमच्याकडून देवाला दिला जाणारा समुचित नैवेद्य असावा" (What you *are* is God's gracious gift to you; what you *become* should be a worthy offering to God from you). डॉ. दांडेकरांच्या जीवनकार्याकडे दृष्टिक्षेप टाकल्यास आपल्या ह्या सूत्राशी ते अखेरपर्यंत प्रामाणिक राहिले असे म्हणता येते.

टीपा :

१. हा प्रबंध पुस्तकरूपाने उपलब्ध आहे (१९३८)

२. उदाहरणार्थ, Dr. R.N. Dandekar : From Addresses, Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Vol. 75 (1995), Introductory Part to Address No. 2, p. VIII.

३. हा शेवटचा हांडिकी पुरस्कार २.१०.२००२ रोजी डॉ. दांडेकर यांना मरणोत्तर देण्यात आला, तो त्यांच्या राहत्या घरी श्रीमती इंदुमती दांडेकर यांनी स्वीकारला.

४. वरील ग्रंथांत समाविष्ट न झालेले काही थोडे इतर लेख आहेत. त्यांची माहिती त्यांना अर्पण केलेल्या दोन अभिनंदन ग्रंथांत मिळू शकते.

५. डॉ. दांडेकरांनी या नोंदीखाली जी टीप दिली आहे ती यासाठी उपयुक्त नाही.

६. डॉ. दांडेकरांचे अथर्ववेदविषयक लेख आणि वैदिक विषयावरील अन्य लेख Select Writings No. 3 : Exercises in Indology (1981) या लेखसंग्रहात आढळतील.

७. विष्णू ही मुळात वैदिकांची देवता नव्हतीच, ती एतद्देशीय वेदपूर्वकालीन 'आदिवासी' लोकांची देवता होती आणि तिला पुढे वैदिकांनी आपल्या देवतामंडलात सामावून घेतले अशीही एक शक्यता डॉ. दांडेकरांनी कल्पिली आहे, पण त्यांना ती तितकीशी सयुक्तिक वाटत नाही (वैदिक देवतांचे अभिनवदर्शन पृ. ११६-११७). त्यांच्या मते असे दुसरे एक उदाहरण रुद्राचे आहे. रुद्र ही वेदपूर्व सिंधुसंस्कृतीतील शिवदेवतेची वैदिक आवृत्ती आहे.

८. डॉ. दांडेकरांचे वेदविषयक विचार वर उल्लेखिलेल्या दोन मराठी ग्रंथांत तसेच Select Writings No. 1, आणि Inside the Texts Beyond the Texts, New Approaches to the Studies of the Vedas या मायकेल विट्त्सेल (Michael Witzel) यांनी संपादित केलेल्या ग्रंथातील (१९८७) डॉ. दांडेकरांच्या एका लेखात आढळतील.

९. प्रो. थीम यांचे हे मत त्यांनी Die Heimat der indogermanischen Gemeinsprache (The Home of the Indoeuropean Common Speech), १९५४ या पुस्तकात मांडले आहे.

१०. डॉ. दांडेकरांचे महाभारतासंबंधीचे लेख त्यांच्या Select Writings या लेखसंग्रहाच्या तिसऱ्या भागात – Exercises in Indology (1981) – तसेच त्यांनी संपादिलेल्या The Mahabharata Revisited (१९९०) या ग्रंथात आढळतील.

११. संशोधित आवृत्तीत डॉ. सुकठणकरांनी 'भारवत्त्वाच्च' हा पाठ स्वीकारला आहे. मला स्वत:ला 'भारतत्वाच्च' हा पाठ योग्य वाटतो.

१२. डॉ. दांडेकरांनी प्रो. लुइ रनू या फ्रेंच संस्कृताभ्यासकाचे हे मत असल्याचे त्यांच्या Some Aspects of the History of Hinduism या पुस्तकाच्या पृ. १ वरील तळटीपेत दिले आहे.

१३. हिंदुधर्माच्या सहिष्णुतेवर घेतल्या जाणाऱ्या आक्षेपांचे निराकरण आणि धर्म-निरपेक्षता याचा डॉ. दांडेकरांना अभिप्रेत असलेला अर्थ जाणून घेण्यासारखा आहे (पृ. १६९, १७३).

१४. त्यांची दुसरी तीन सूत्रे अशी :

१. 'सत्यं परं धीमहि' (या संस्कृत वचनातील 'धीमहि'चा त्यांचा अर्थ 'स्वत:च्या आचारणात दर्शन घडविणे);

२. 'परस्परं' भावयन्तः श्रेयः परमवाप्स्यथ';

३. स्वकर्तव्याचे पालन करणे याखेरीज मानवाचा दुसरा कोणताही हक्क नाही (Nobody has any other right than that of doing one's duty).

⌘⌘

विनोबांचे *'स्वराज्यशास्त्र'* : अवलोकन आणि आकलन

सु.श्री. पांढरीपांडे

आकाराने लहान परंतु आशयाने महान असणाऱ्या ग्रंथांची संख्या, अगदी जगाचे वाङ्मय लक्षात घेतले तरी, एकंदरीने कमीच असणार. आधुनिक काळातील अशा अल्पाक्षरी परंतु बृहदाशयी ग्रंथांची संख्या पाचदहाच्या वर जाईल असे वाटत नाही. मेंदूला फारसा ताण न देता सहजासहजी अशी पुस्तके आठवतो म्हटले तर कार्ल मार्क्सचा *'कम्युनिस्ट मॅनिफेस्टो'*, रस्किनचे *'अन्टू धिस लास्ट'*, थोरोचे *'सिव्हिल डिसओबिडिअन्स'*, मेरी वोल्स्टनक्राफ्टचे *'दि व्हिंडिकेशन ऑफ द राइट्स ऑफ विमेन'*, जॉन स्टुअर्ट मिल्सचे *'ऑन लिबर्टी'*, गांधींचे *'हिन्दस्वराज'* अशा काही पुस्तकांची अथवा पुस्तकरूपाने प्रसिद्ध झालेल्या प्रदीर्घ निबंधांची नावे मनात येतात. व्यक्तिपरत्वे या ग्रंथनामांमध्ये थोडा-अधिक फरक पडू शकेल, परंतु त्यानंतर ही संख्या फार मोठी होईल असे वाटत नाही.

'स्वराज्यशास्त्र' हे आचार्य विनोबाजी भावे यांचे पुस्तक अशाच अल्पाक्षरी परंतु बृहदाशयी ग्रंथांपैकी एक आहे. उण्यापुऱ्या अवघ्या सत्तावन्न पानांचे हे पुस्तक – खरे म्हणजे पुस्तिकाच – विनोबांनी १९४०च्या कारावासात रचले. 'एक स्वतंत्र दर्शन' असे विनोबांनी स्वतःच त्याचे वर्णन केले आहे. तसेच त्यांनी या पुस्तकाला 'लोकनीतीचे व्याकरण' म्हणूनही संबोधिले आहे. यातील 'व्याकरण' ही प्रतिमा अथवा रूपक हेरॉल्ड लास्कीच्या *'ग्रामर ऑफ पॉलिटिक्स'* या ग्रंथावरून सुचलेही असेल. कारण त्या काळात लास्कीचा हा ग्रंथ जगभर गाजत होता. मात्र 'राजनीती' आणि 'लोकनीती' या संकल्पनांमध्ये जमीन-अस्मानचे अंतर आहे, हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे. स्वराज्यशास्त्राच्या पहिल्या आवृत्तीच्या निवेदनात विनोबांनी स्वतःच हा फरक अतिशय नेमकेपणाने स्पष्ट केला आहे. विनोबा म्हणतात, "राज्य निराळे, स्वराज्य निराळे. राज्य हिंसेने मिळवता येते; स्वराज्य अहिंसेशिवाय अशक्य. म्हणून विचारवंत राज्य इच्छित नाहीत. पण सारे स्वराज्यासाठी झटू या म्हणून तळमळत असतात. 'न त्वहं कामये राज्यम्' आणि 'यतेमही स्वराज्ये' हे त्यांचे निषेधक आणि विधायक राजकीय उद्घोष असतात."

तेव्हा, स्वराज्यशास्त्र हे अहिंसक समाजनिर्मितीचे शास्त्र आहे. यालाच विनोबांनी 'लोकनीती' असेही म्हटले आहे. लोकनीती ही नेहमी अहिंसाधिष्ठितच असणार; कारण हिंसा ही कधीच खऱ्या अर्थाने लोकांची शक्ती होऊ शकत नाही. लोक जर एकमेकांच्या सोबत आणि एकमेकात सामील होऊन राहावयाचे असतील तर त्यांना एकमेकांशी जोडणारे एकमेव प्रभावी संधानक प्रेमाशिवाय दुसरे कोणते असणार? माणसे एकत्र कशी राहू शकतील? या प्रश्नाचा आधुनिक पाश्चात्त्य विचारवंतांनी पुष्कळ विचार केल्याचे दिसते. रूसोचा 'सामाजिक कराराचा सिद्धान्त' याच विचाराचे एक फलित होय. या सिद्धान्ताचा आधुनिक लोकशाहीच्या विचारसरणीवरही मोठा प्रभाव पडला आहे. परंतु करार म्हटला की त्याच्या काही अटी आल्या; तसेच त्या अटींचे नीट पालन होते किंवा नाही याची खातरजमा करण्यासाठी आणि त्यावर निगराणी ठेवण्यासाठी स्वतंत्र अशा नियामक व्यवस्थेच्या निर्मितीची गरजही आपोआपच आली! अटींच्या पालनात कुचराई दिसल्यास कोणती ना कोणती दंडव्यवस्थाही ओघानेच आली! अशा रीतीने नियंत्रण, नियमन आणि दंडन या तिन्ही घटकांच्या नितांत आवश्यकतेवर एकप्रकारचे शिक्कामोर्तबच होते. वस्तुतः हे तिन्ही घटक म्हणजे राज्यसंस्थेची व्यवच्छेदक लक्षणे आहेत. अशा रीतीने व्यक्तिव्यक्तींमधील परस्परसंबंधांचे अनिवार्य अधिष्ठान या नात्याने, पाश्चात्त्य राजकीय विचाराने, हिंसेला सामाजिक जीवनात सर्वमान्यता आणि प्रामाण्य बहाल केले आहे असे जर म्हटले तर त्यात काही चूक होणार नाही. ही हिंसा समाजमान्य आहे आणि तिला घटनेचे प्रामाण्य आहे हे खरे आहे. परंतु तेवढ्याने हिंसेचे रूप पार पालटून जाते असे नाही. अखेरीस हिंसा ती हिंसाच. आजची संसदीय लोकशाहीदेखील याला अपवाद नाही. राजकीय व्यवस्थेचा अखेरचा आधार म्हणजे 'सैनिक शक्ती' – म्हणजेच हिंसा – ही वस्तुस्थिती हेरॉल्ड लास्कीने आपल्या *'ग्रामर ऑफ पॉलिटिक्स'* मध्ये आरंभीच उत्तम रीतीने स्पष्ट केली आहे.

अनुक्रमणिका





'स्वातंत्र्य' आणि 'स्वराज्य'

संसदीय लोकशाहीवर गांधींनी त्यांच्या *हिन्दस्वराजात* अत्यंत जहाल अशी टीका केली आहे. सत्ताधाऱ्यांची बटीक किंवा वेश्या, एक वांझोटी व्यवस्था अशा जळजळीत शब्दांत गांधींनी या व्यवस्थेचा धिक्कार आणि निषेध केल्याचे दिसून येते. याची कारणमीमांसासुद्धा त्यांनी *हिन्दस्वराज*च्या ५व्या प्रकरणात अतिशय निःसंदिग्ध शब्दांत स्पष्ट केली आहे. तशी कारणे अनेक असतीलही. मात्र गांधींच्या मते या व्यवस्थेचा मुख्य दोष म्हणजे तिच्या बुडाशी असलेली आधुनिक पाश्चात्त्य सभ्यता अथवा संस्कृती, गांधींच्या मते ही सभ्यता अथवा संस्कृती मुळातच हिंसेवर उभी आहे. हिंसा – म्हणजे दुजाभाव, परात्मता, विविक्ती किंवा अलगाव – ही या सभ्यतेच्या हृदयस्थानी आहे. अशा हिंसाधिष्ठित सभ्यतेचे कुठलेच अपत्य निर्दोष आणि निरामय राहू शकणार नाही. आपल्या *हिन्दस्वराज*चे व्यवच्छेदक स्वरूप विशद करीत असताना गांधींनी यंग इंडियामध्ये (१९२१) जे उद्‌गार काढले आहेत त्यांचे या दृष्टीने खरे महत्त्व आहे. गांधी म्हणतात, "हे पुस्तक द्वेषाऐवजी प्रेम – धर्माची शिकवण देते. हिंसेच्या ऐवजी आत्मबलिदानाची प्रेरणा देते. पाशवी बलाचा सामना करण्यासाठी आत्मबलाला उभे करते." जीवनाकडे बघण्याची एक सर्वस्वी वेगळी दृष्टी गांधींना या ठिकाणी अभिप्रेत आहे. त्यांच्या दृष्टीने भारतीय स्वातंत्र्याचा लढासुद्धा या वेगळ्या जीवनदृष्टीचा, म्हणजेच एक सांस्कृतिक संघर्ष होता. तो लढा केवळ राजकीय स्वातंत्र्यासाठी नव्हता. त्यामुळे इंग्रज राज्यकर्ते भारतातून निघून जाणे या गोष्टीला त्यांच्या मते फारसे महत्त्व नव्हते. इंग्रज भारतातून निघून गेले आणि आम्ही त्यानंतरही त्यांची सभ्यता अथवा संस्कृती कवटाळून बसलो तर त्या अवस्थेला 'स्वातंत्र्य' मानण्यास गांधी कधीच तयार नव्हते. त्यांच्या मते ती गुलामगिरीच होती. तेव्हा स्वातंत्र्याचा लढा हा एका नव्या, प्रेममय, अहिंसाधिष्ठित समाजनिर्मितीचा लढा आहे ही त्यांची भूमिका होती. म्हणून 'स्वातंत्र्य' या शब्दाऐवजी ते 'स्वराज्य' हा शब्द अधिक पसंत करीत. *'हिन्दस्वराज'* या नावावरूनही हे लक्षात येते.

तेव्हा स्वातंत्र्य वेगळे आणि 'स्वराज्य' वेगळे. स्वातंत्र्याचा संबंध राज्यव्यवस्थेशी आहे. आणि 'राज्य' म्हटले की हिंसा आलीच. मग ते 'राज्य' जनतेने आपल्या स्वेच्छेने निवडून दिलेल्या प्रतिनिधींचे का असेना. खरे समतायुक्त, मैत्रिपूर्ण आणि सौहार्दमय असे लोकजीवन हिंसेवर आधारलेले असूच शकत नाही. म्हणून ते 'स्वराज्य' नव्हे. कारण, विनोबांनी वर स्पष्ट केल्याप्रमाणे 'अहिंसेशिवाय स्वराज्य अशक्य' आहे. स्वराज्यासंबंधीची गांधींची ही भूमिका *हिन्दस्वराज*च्या अखेरच्या परिच्छेदात फार स्पष्टपणे व्यक्त झाली आहे. गांधी म्हणतात, "(१) स्वराज्य म्हणजे स्वतःवरचे राज्य. (२) त्याची किल्ली सत्याग्रह, आत्मबल किंवा दयाबळ ही आहे. (३) ते बळ वापरण्याकरिता समग्र अर्थाने स्वदेशी व्रताचे पालन करण्याची जरूर आहे. (४) जे आपण करू इच्छितो ते इंग्रजांच्या द्वेषाने नव्हे.... तर ते करणे आपले कर्तव्य आहे म्हणून. ह्याचा अर्थ इंग्रजांनी मिठावरचा कर काढून टाकला, घेतलेले धन परत केले, सर्व हिन्दुस्थानी लोकांना मोठमोठ्या अधिकाराच्या जागा दिल्या, फौज मागे घेतली तरी आपण त्यांच्या यंत्रावरचे कापड वापरू आणि इंग्रजी भाषा बोलायला लागू किंवा त्यांच्या यंत्रकलेचा उपयोग करू असे नाही. या सर्व गोष्टी अयोग्य आहेत. म्हणून त्या करावयाच्या नाहीत. हे समजून घेणे जरूर आहे. इंग्रजांशी माझे वैर नाही; त्यांच्या सभ्यतेशी आहे. आपण स्वराज्याचे नाव घेतो, परंतु त्याचे स्वरूप आपल्याला समजलेले नाही असे मला वाटते."

'हिन्दस्वराज' – *'स्वराज्यशास्त्र'* – स्वातंत्र्य म्हणजे स्वराज्य नव्हे; भारताला राजकीय स्वतंत्रता मिळाल्यानंतरही स्वराज्याच्या निर्मितीसाठी वेगळ्या प्रयत्नांची गरज राहील हे गांधीविचाराचे सूत्र अगदी अखेरपर्यंत कायम होते. मृत्यूच्या अगदी एक दिवस पूर्वी प्रसृत केलेल्या आपल्या एका निवेदनात – या निवेदनाला गांधींचे 'इच्छापत्र' असे म्हणतात – देखील गांधींनी हा विचार अगदी जोर देऊन व्यक्त केला आहे', "....भारताला स्वातंत्र्य मिळाल्यामुळे सध्याच्या स्वरूपातल्या काँग्रेसचे काम आता संपुष्टात आले आहे... शहरे आणि लहान नगरे यांच्यापेक्षा वेगळी असलेली भारतातील जी सात लाख खेडी आहेत त्यांचे सामाजिक, नैतिक आणि आर्थिक स्वातंत्र्य हासिल करणे अजून शिल्लक आहे." भारताच्या खऱ्याखुऱ्या स्वराज्याची दिशा कोणती असेल याचे संकेत येथे आपल्याला मिळतात. तसेच स्वराज्य आणि स्वदेशी यांतील अभिन्नत्वातदेखील तेच संकेत प्राप्त होतात. गांधींच्या दृष्टीने स्वराज्य आणि स्वदेशी या जणू एकाच नाण्याच्या दोन बाजू होत्या. आपुलकी, ममत्व किंवा बंधुभाव हा स्वराज्याचा आत्मा आहे. ही ममता निर्माण करण्याचे मुख्य साधन स्वदेशी हेच

असू शकते. अन्यथा स्वराज्यप्राप्तीनंतरही नागरिकांच्या जीवनात परात्मता निर्माण होऊ शकते. ते टाळणे आवश्यक आहे. स्वातंत्र्यासोबतच आत्मीयता कशी निर्माण होईल हे आधुनिक राजकीय विचारापुढचे एक मोठेच आव्हान आहे. मार्क्सच्या मतेही परात्मतेचे निराकरण हेच सर्वांत मोठे आव्हान आहे. त्याच्या सुरुवातीच्या लिखाणावरून हेच दिसून येते. 'स्वराज्य' आणि 'स्वदेशी' हे या आव्हानाला गांधींनी दिलेले उत्तर आहे. विनोबांच्या *स्वराज्यशास्त्र*च्या केन्द्रस्थानी देखील हेच खरे आव्हान आहे. विनोबांनी हा विचार खालील शब्दात व्यक्त केला आहे : "स्वराज्य हा एक वैदिक परिभाषेतला शब्द आहे. त्याची व्याख्या अशी केली जाते : स्वराज्य म्हणजे प्रत्येकाचे राज्य. म्हणजे प्रत्येकाला 'माझे' वाटेल असे राज्य. म्हणजे सर्वांचे राज्य. म्हणजेच रामराज्य." विनोबांची ही भूमिका नीट ध्यानात घेतली तर *'हिन्दस्वराज'* आणि *'स्वराज्यशास्त्र'* या दोन स्वल्पाक्षरी परंतु बृहदाशयी ग्रंथांच्या जैविक परस्पर-संबंधाची आपल्याला कल्पना येईल. *हिन्दस्वराज*पासून सुरू झालेली एक विचारधारा गांधींच्या स्वातंत्र्योत्तरकालीन इच्छापत्रामधील निवेदनातून पुढे जाऊन थेट विनोबांच्या *स्वराज्यशास्त्र*पर्यंत पोचलेली आपण बघू शकतो. या दृष्टीने विनोबांचे *'स्वराज्यशास्त्र'* म्हणजे गांधींच्या *'हिन्दस्वराज'*चेच पुढले पाऊल आहे असेच म्हणावे लागेल. वेगळ्या शब्दांत सांगावयाचे झाल्यास असेही म्हणता येईल की, *हिन्दस्वराज*-पासून आरंभ झालेल्या अहिंसक समाजनिर्मितीच्या शोधाचा आणि प्रकल्पाचा विस्तार आणि विकास आपल्याला *'स्वराज्यशास्त्र'* मध्ये पाहावयास मिळतो.

*स्वराज्यशास्त्र*चा एका बाजूला *हिन्दस्वराज*शी जसा गुणसूत्रस्वरूप संबंध आहे तसाच दुसऱ्या बाजूला भूदान-यज्ञ आंदोलनाशीही आहे. तसे पाहिले तर *स्वराज्यशास्त्र* १९४० मध्ये रचलेले आणि भूदानाचा आरंभ त्यानंतर तब्बल अकरा वर्षानंतरचा! तरीही या दोन गोष्टींचा परस्परसंबंध आवर्जून लक्षात घ्यावा असाच आहे. एखाद्या कल्पनाचित्राचा प्रत्यक्ष शिल्पाशी किंवा एखाद्या प्रकल्पाचा प्रत्यक्ष निर्मितीशी ज्या धर्तीचा परस्परसंबंध असतो तसलाच हा संबंध आहे असे म्हणता येईल. विनोबांनी स्वतःच हा परस्परसंबंध एका अर्थाने अधोरेखित केला आहे. एका प्रस्तावनेत (१९५६) विनोबा म्हणतात, "...त्यावर (*स्वराज्यशास्त्र*) विस्तृत भाष्य लिहिणे शक्य आहे; जे आज भूदान-यज्ञ प्रक्रियेत लिहिले जात आहे." भूदान आंदोलनाचे वर्णन विनोबा, भूदानमूलक – करूणामूलक अहिंसक क्रांती' या शब्दांत करीत. गांधींच्या *हिन्दस्वराज*पासून सुरू झालेल्या अहिंसाधिष्ठित समाजरचनेच्या शोधाचा अथवा प्रकल्पाचाच हा पुढला टप्पा आहे हे यावरून स्पष्ट होते. आपल्या अखेरच्या इच्छापत्रात गांधींनी खेड्या-पाड्यांतून राहणाऱ्या लक्षावधी लोकांपर्यंत स्वराज्याची गंगा पोचली पाहिजे आणि त्यासाठी सैनिकशक्ती आणि नागरिकशक्ती (अहिंसेची शक्ती) यातील संघर्ष अटळ आहे असे विचार व्यक्त केल्याचे आपण मागे पाहिलेच आहे. पोचमपल्ली येथे १९५५ मध्ये मिळालेले पहिले भूदान या अहिंसक, क्रांतिकारी संघर्षाचा आरंभबिंदू होता. अशा रीतीने *हिन्दस्वराज*पासून तर *स्वराज्य-शास्त्र*सकट थेट भूदान आंदोलनापर्यंत आपल्याला विचाराचे एक सातत्य दिसून येते. म्हणूनच *स्वराज्यशास्त्र*चा गांधींच्या *हिन्दस्वराज*शी जो संबंध आहे त्याची आपण नीट दखल घेतली पाहिजे.

'लोकनीती'चे विज्ञान – *हिन्दस्वराज* आणि *स्वराज्यशास्त्र* यांतील साधर्म्याची नोंद घेत असतांनाच त्या दोन ग्रंथांतील एका महत्त्वाच्या फरकाचीही आपण दखल घेतली पाहिजे. हा जो फरक आहे तो शैलीगत आहे. *हिन्दस्वराज* आणि *स्वराज्यशास्त्र* यांच्या शैलीत आणि मांडणीतही फार मोठा फरक आहे. तसे पाहिले तर दोन्ही पुस्तकांची मांडणी प्रश्नोत्तरांच्या स्वरूपातच आहे. पण हे साम्य काहीसे वरवरचे आहे. गांधींनी *हिन्दस्वराज*मध्ये आधुनिक पाश्चात्त्य सभ्यतेची अथवा संस्कृतीची अत्यंत कठोर अशी चिकित्सा केली आहे आणि तिच्यातील दोष वेशीवर टांगले आहेत. हे करीत असतानाच त्यांनी अभिजात भारतीय संस्कृतीची थोरवीही स्पष्ट केली आहे. त्यामुळे हे सर्व लेखन सांस्कृतिक संकेतांनी उघडपणे भारलेले असे लेखन आहे. याउलट, *स्वराज्यशास्त्र*ची शैली, एखादे गणिताचे पुस्तक असावे तशी, वस्तुनिष्ठ आणि शास्त्रीय आहे. त्या पुस्तकाच्या नावावरूनच त्याच्या शैलीची आपण कल्पना करू शकतो. ते 'शास्त्र' असल्यामुळे ते स्वाभाविकपणे सार्वत्रिक आणि शाश्वत आहे. कुठल्याही सामाजिक शास्त्राला लागू पडतात त्या मर्यादा येथेही लागू पडतीलच. पण कुठलेही सामाजिक शास्त्र ज्या अर्थाने आणि ज्या मर्यादेत सार्वत्रिक असते त्याच अर्थाने आणि त्या मर्यादेत विनोबांचे *स्वराज्यशास्त्र* हे लोकनीतीचे विज्ञान आहे असे आपण म्हणू शकतो. विनोबांनी स्वतःच नमूद केल्याप्रमाणे

"स्वराज्याचे शास्त्र नित्य वाढत आहे. त्याची पद्धती देशकालानुसार बदलणारी आहे. पण त्याची मूलतत्त्वे शाश्वत आहेत. त्या शाश्वताच्या आधारावर यातील आराखडा आखला आहे." त्यामुळे हे लेखन एकदोन संकल्पनांचा अथवा संज्ञांचा अपवाद वगळता सांस्कृतिक अथवा देशी (नेटिव्ह) सांकेतिकतेपासून पूर्णपणे मुक्त आहे असे म्हणता येईल.

असे असले तरी, विनोबांच्या राजकीय दर्शनाचे एक आधुनिक अभ्यासक सॉन् लिटनर यांनी आपल्या एका ग्रंथात असा विचार मांडला आहे की, विनोबांचे *स्वराज्यशास्त्र* भारतीय आध्यात्मिक दर्शनाच्या – विशेषतः त्यातील अद्वैती विचाराच्या अधिष्ठानावर उभे आहे. हे आध्यात्मिक अधिष्ठान गृहीत धरल्याखेरीज विनोबांचे स्वराज्याचे शास्त्र नीट समजून घेणे शक्य नाही. उदाहरणच द्यायचे झाल्यास व्यक्तिव्यक्तींमधील हितविरोध (कॉन्फ्लिक्ट ऑफ इन्टेरस्ट्स) ही जी संकल्पना आपण सगळ्या पाश्चात्त्य विचाराच्या अगदी हृदयस्थानी असलेली पाहतो ती संकल्पना विनोबा मान्य करीत नाहीत याचे कारण त्यांची मूलभूत अद्वैतनिष्ठा! तेव्हा अद्वैतविचाराची भूमिका मान्य केल्याशिवाय हे '*स्वराज्यशास्त्र*' स्वीकारता येणार नाही. सॉन् लिट्नर यांच्याप्रमाणेच विख्यात अनार्किस्ट विचारवंत जॉफ्रे ऑस्टरगार्ड ('जंटल अनार्किस्ट' या विनोबांवरील प्रसिद्ध ग्रंथाचे लेखक) यांनीही आपल्या सुरुवातीच्या भूमिकेला मुरड घालून हीच भूमिका मान्य केली आहे. अशा रीतीने या विचाराची सार्वत्रिकता आणि सार्वकालिकता यांच्यासमोर एकप्रकारचे प्रश्नचिन्ह उभे करण्यात आले आहे.

शब्द जुना, अर्थ नवा – तसे पाहिले तर सॉन् लिट्नर काय किंवा ऑस्टरगार्ड काय, या दोघांच्याही भूमिकेत फार मोठे तथ्य आहे हे उघडच आहे. *हिन्दस्वराज* आणि *स्वराज्यशास्त्र* यांतील विचारसरणीवर भारतीय आध्यात्मिक परंपरेचे ठसे आहेत याविषयी कुणाचेही दुमत होण्याचे काही कारण नाही. 'शब्द जुना, अर्थ नवा' किंवा 'बंदुक पुरानी, बारुद नयी' असे मुळी विनोबा म्हणतच असत. मात्र या काहीशा 'देशी' प्रभावामुळे ही विचारसरणी एका अर्थाने संस्कृतिसापेक्ष अथवा प्रादेशिक होते, अथवा तिच्या सार्वत्रिक व शाश्वत मौलिकतेला काही मर्यादा पडतात असे म्हणणे सर्वथैव चुकीचे ठरेल. वस्तुतः कुठलीही विचारसरणी एकाएकी आकाशातून पडत नसते; किंवा सांस्कृतिकदृष्ट्या निरपेक्ष आणि 'निर्वात' अशा अवस्थेतून जन्मास येत नसते. विचारसरणीचा जन्म हीदेखील एक ऐतिहासिक घटना असते. तिच्यावर संदर्भाच्या खुणा उमटणे अनिवार्यच असेल. त्यामुळे तेवढ्या त्या संदर्भसापेक्षतेमुळे ती विचारसरणी शाश्वत ठरत नाही ही भूमिका फार टोकाची आणि बुद्धीला न पटणारी वाटते. स्वातंत्र्य, समता, बंधुता आणि न्याय या मूल्यांना आज जगभर मान्यता आहे. मात्र ही मूल्येदेखील युरोपमध्ये एका विशिष्ट काळात, तेथील विशिष्ट परिस्थितीच्या चौकटीत (रेनेसाँ व रेफरमेशन) सावकाश व संघर्षाच्या धगीतून जन्माला आलीत हे आपण जाणतो. फार काय, आजही या मूल्यांच्या एकूण विचारसरणीवर पाश्चात्त्य संदर्भाचे ठसे आणि ओरखडे आपल्याला दिसतात. एका वेगळ्या दृष्टीने अधिक सखोल विचार केल्यास त्या विचाराच्या मर्यादाही जाणवतात. त्यातील अन्तर्गत ताणतणाव लक्षात येतात. त्याची पाळेमुळे या विचाराच्या विशिष्ट वैचारिक पार्श्वभूमीत आहेत हेही आपण ओळखू शकतो. परंतु इतके सर्व असूनही या मूल्यांची सार्वत्रिक व शाश्वत मौलिकता निरपेक्षपणे स्वीकारली गेल्याचे आपण आज प्रत्यक्ष बघतो व ते योग्य व सयुक्तिक आहे.

पौर्वात्यवाद

हा मुद्दा अधोरेखित होण्याची गरज आहे. प्रामुख्याने 'पौर्वात्यवाद' (ओरिएन्टॅलिझम) आणि 'आधुनिकोत्तरतावाद' यांच्या आजच्या वैचारिक पार्श्वभूमीवर या मुद्याचे अधोरेखांकन विशेष निकडीचे झाले आहे. पौर्वात्यवादी विचारसरणीचा मुख्य भर ज्या मुद्यावर आहे तो हा की साम्राज्यवादाविरुद्धचा अथवा वसाहतवादाविरुद्धचा लढा हा मूलतः एक सांस्कृतिक संघर्ष आहे. राजकीय पारतंत्र्य आणि आर्थिक गुलामगिरी या दोन्ही गोष्टी कितीही भयंकर असल्या तरी ती साम्राज्यवादी सभ्यतेची वरपांगी लक्षणे आहेत. त्यामुळे राजकीय स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतरही आणि आर्थिक पारतंत्र्य वरवर पाहता संपुष्टात आल्यानंतरही साम्राज्यवादी सभ्यतेची अथवा त्या जीवनदृष्टीची गुलामगिरी कायमच राहते. आज पूर्ववासाहतिक समाजाचे जे स्वरूप आपल्याला दिसत आहे त्यावरून ही वस्तुस्थिती स्पष्ट होत आहे. जागतिकीकरणासोबत आलेली जागतिक बाजारव्यवस्था पूर्ववासाहतिक समाजांनी तत्परतेने स्वीकारल्याचे आपण बघत आहोत. त्यावरून साम्राज्यवादाच्या पोटात दडलेली सर्वंकषतावादी (हेजिमनिस्टिक) प्रवृत्तीच प्रकर्षाने प्रकट होत आहे. त्यामुळे येथे वसाहतवादाचा पराभव नसून साम्राज्यवादाचाच

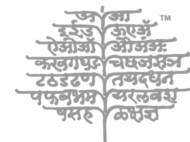
विजय आहे हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे. साम्राज्यवादाचे प्राण त्याच्या संस्कृतीत अथवा सभ्यतेत आहेत. त्यामुळे त्यांचा खरा पराभव त्या सभ्यतेच्या नकारात आहे. पूर्ववासाहतिक समाजांनी, म्हणूनच, एका नव्या, त्या समाजाच्या विशिष्ट स्वभावाला आणि प्रकृतिधर्माला अनुकूल अशा संस्कृतीची निर्मिती करावयास हवी. तेव्हा आणि तरच साम्राज्यवादाचा खरा पराजय होईल.

ही सगळी विचारसरणी गांधींच्या *हिन्दस्वराज*मधील प्रतिपादनाशी इतकी तंतोतंत जुळणारी आहे की, तेवढ्यावरून एखाद्याने पौर्वात्यवादाचे जनकत्व जरी गांधींना बहाल केले तरी नवल वाटू नये. *हिन्दस्वराज* १९०९ मध्ये – म्हणजे आजपासून सुमारे शंभर वर्षांपूर्वी प्रकाशित झाले आहे. आजचा पौर्वात्त्यवादाचा पुरस्कार त्या मानाने पुष्कळच अलीकडचा म्हणजे अवघ्या २५-३० वर्षांपूर्वीचा आहे. एडवर्ड सैद यांच्या 'ओरिएन्टॅलिझम' (१९७८) या ग्रंथाच्या प्रकाशनानंतरच या विचाराने विशेष गती पकडल्याचे व त्याचा प्रभाव दूरवर पसरल्याचे आपल्या निदर्शनास येते. ते काहीही असले तरी पौर्वात्यवादी विचाराच्या वर्तमान प्रभावापोटी गांधी विचाराच्या आकलनाला, अन्वयनाला, चिकित्सेला आणि मांडणीला आज एक नवी प्रासंगिकता, औचित्य आणि धार प्राप्त झाल्याचे आपण बघू शकतो. 'एका नव्या सभ्यतेचा अथवा संस्कृतीचा जाहीरनामा' या दृष्टीने आज गांधींच्या *हिन्दस्वराज*चा अभ्यास केला जात आहे. या दृष्टीने लॉर्ड भिकू पारेख, आशीष नंदी या विचारवंतांचे लेखन बघण्यासारखे आहे. त्यातून गांधींकडे बघण्याची एक नवी दृष्टी प्राप्त होते यात शंकाच नाही. हे सगळे लेखन अत्यंत मौलिक आहे याविषयी शंका असण्याचे काहीच कारण नाही.

आधुनिकोत्तरतावाद

मानवी जीवन आणि मानवी ज्ञान या दोन्हींच्या मूलभूत संस्कृति-सापेक्षतेवर आजच्या आधुनिकोत्तरतावादानेही (पोस्टमॉडर्निझम) अगदी पराकोटीचा भर दिला आहे. त्यामुळे गांधी-विनोबांच्या विचारसरणीचीही अनेकांनी एक आधुनिकोत्तरतावादी विचारसरणी या नात्याने मांडणी करण्याचा प्रयत्न केला आहे! आधुनिकोत्तरतावादाच्या संस्कृतिसापेक्षतेचे मूळ त्या विचार-सरणीच्या विशिष्ट भाषाशास्त्रीय भूमिकेत आहे. 'भाषा' हे मनुष्यप्राण्याचे व्यवच्छेदक लक्षण आहे असे सर्वसाधारणपणे मानले जाते. ही भाषा मुळात एक सामाजिक निर्मिती आहे, हे तर उघडच आहे. कुठल्याही भाषिक विधानाचे जर नीट आकलन व्हायचे असले तर त्यासाठी ती भाषा ज्या सामाजिक-सांस्कृतिक संदर्भातून – म्हणजेच सामाजिक अनुभवातून – निर्माण झाली असेल त्या संदर्भाचा प्रत्यक्ष अनुभव असण्याची गरज असते. भाषा ही एका विशाल आणि ऐतिहासिक सामूहिक अनुभवाचे अपत्य असल्याने जोपर्यंत त्या अनुभवात आपण सहभागी होऊ शकत नाही तोपर्यंत त्या भाषिक विधानाचा खरा आशयदेखील आपल्याला कळणे शक्य नसते. पर्यायाने भाषेच्या माध्यमातून नित्य घडून येणारे सर्व प्रकारचे आदानप्रदान वस्तुतः त्या भाषिक समूहाशी सांस्कृतिकदृष्ट्या तादात्म्य झालेल्या व्यक्तींपुरतेच मर्यादित असते. या सांस्कृतिकतेमधूनच त्या भाषिक विधानाला प्रामाण्य व वैधता प्राप्त झालेली असते. परिणामी सांस्कृतिकदृष्ट्या भिन्न मानवी समूहांसाठी त्या भाषिक विधानातील अनुभव ना प्रमाण असतो ना वैध असतो!

अशा रीतीने एका बाजूला सगळा सामूहिक अनुभव संस्कृतिसापेक्ष ठरत असतानाच दुसरीकडे सार्वत्रिकतेचा आणि सार्वकालिकतेचा अथवा वैश्विकतेचा आणि शाश्वततेचा दावा करणारे सर्व विचार, तत्त्वे, प्रमेये, सिद्धान्त आधुनिकोत्तरतावादाने नाकारले आहेत. कुठल्याही विचारप्रणालीला, तत्त्वदर्शनाला, सांस्कृतिक परंपरेला किंवा विचारसरणीला आधुनिकोत्तरतावादात एक नवेच नाव देण्यात आले आहे! हे नवे नाव किंवा नवी संज्ञा म्हणजे 'नॅरेशन' (निवेदन). संस्कृती, परंपरा, धर्म, विज्ञान, तत्त्वज्ञान, कला, साहित्य या सगळ्या गोष्टींना आधुनिकोत्तरता-वादात 'निवेदन' (नॅरेशन) असे म्हणण्यात येते. आता, या सगळ्या निवेदनांच्या संघटनाचे काम भाषेच्या माध्यमातूनच पिढ्यान् पिढ्या चालू असते. भाषा मुळात एक सामाजिक-सांस्कृतिक निर्मिती असल्यामुळे तेवढ्या समाजापुरत्या, मर्यादित अशा निवेदनातूनच त्या त्या सामाजिक समूहांचे जीवन अर्थपूर्ण अथवा आशयसंपन्न होत असते व होऊ शकते. म्हणजेच असे की, कुठलेच विशाल, व्यापक, सार्वत्रिक आणि सार्वकालिक असे निवेदन आधुनिकोत्तरतावादाला मान्य नाही. सर्व मानव-जातीला लागू पडतील अशी कुठलीही तत्त्वे या विचारसरणीच्या दृष्टीने 'महानिवेदन' (मेगानॅरेशन) ठरते व ते मान्य करता येत नाही. उदाहरणच द्यायचे झाल्यास, 'माणूस हा एक विवेकशील प्राणी आहे' हे अखिल मानवजातीला सारखेच लागू पडेल असे वर्णन आपण गेली निदान अडीच हजार वर्षे





ऐकत व करीत आहोत. परंतु आधुनिकोत्तरतावादाला हे मनुष्याचे वर्णन मान्य नाही. त्या वादाच्या दृष्टीने ते एक 'मेगानॅरेटिव्ह' (महानिवेदन) आहे. म्हणून वर्ज्य आहे. कारण, एका विशिष्ट सांस्कृतिक संदर्भातून निर्माण झालेला आणि पर्यायाने एका विशिष्ट मानवसमूहालाच खऱ्या अर्थाने लागू पडणारा एक अनुभव या ठिकाणी स्थलकालनिरपेक्षपणे सर्व जगभरातील मानवसमूहावर लादण्याचा हा अघोरी प्रयत्न आहे. यात एकप्रकारची वैचारिक सर्वाधिकारशाही आहे. जगभर पसरलेल्या भिन्नभिन्न संस्कृतींच्या समाजाचे मानवी जीवनविषयक आकलन स्वाभाविकपणेच भिन्न असते. अशा परिस्थितीत कुठल्याही एका समूहाचे आकलन जगावर लादणे हा साम्राज्यवादाचा अथवा वसाहतवादाचाच एक नमुना झाला. त्यामुळे हा वैचारिक सर्वंकषतावाद (आयडियॉलॉजिकल हेजिमनी) आधुनिकोत्तरतावादाला मान्य नाही.

पौर्वात्यवाद आणि आधुनिकोत्तरतावाद या दोन समकालीन विचारप्रवाहातील साम्य, अशा रीतीने, आपल्यासमोर हळूहळू स्पष्ट होऊ लागते. तसेच, गांधी-विनोबांच्या विचारसरणीला या दोन्ही समकालीन विचारप्रवाहांच्या अनुषंगाने समजून घेणे आणि तशी मांडणी करणेही शक्य आहे हेसुद्धा आपल्या लक्षात येईल. मात्र गांधी-विनोबांच्या विचाराची अशी मांडणी एका मर्यादेपर्यंतच करता येईल आणि तशी ती करताना मोठी सावधगिरी व वैचारिक दक्षता बाळगणे आवश्यक ठरेल हे आपण ध्यानात घ्यायला हवे. हा मुद्दा निक्षून आणि आवर्जून सांगण्याचे तसेच कारण आहे. पौर्वात्यवाद आणि विशेषत: आधुनिकोत्तरतावाद यांच्या मुळाशी असलेल्या सांस्कृतिक-सापेक्षतावादी भूमिकेमुळे आन्तरसांस्कृतिक संवादाच्या शक्यता अत्यंत क्षीण होतात. म्हणजेच असे की दोन भिन्न सांस्कृतिक समाजातील मानवसमूह खऱ्या अर्थाने एकमेकांना समजून घेतील आणि एकमेकांशी सौहार्दाने वागू शकतील याची शक्यता एकप्रकारे मावळते, कारण त्यांच्यातील सांस्कृतिक भिन्नता अशा प्रकारच्या संवादाला मारक ठरते. तसेच कुठलेच विश्वव्यापी अथवा सार्वत्रिक असे तत्त्व – जे सगळ्या मानव जातीला सारखेच लागू पडेल असे – या विचारसरणीला मान्य नसल्याने मानवी ऐक्याचे जे स्वप्न प्रबोधनकाळात युरोपने निर्माण केले ते आता निरर्थक ठरले आहे. याची पुढली पायरी म्हणजे भिन्न सांस्कृतिक समूहांमधील संघर्षाची अनिवार्यता हीच ठरणार. कदाचित या दोन्ही विचारसरणींना हे अभिप्रेत नसेलही. परंतु त्यांचा या स्वरूपाचा परिणाम संभवनीय आहे हे तर उघडच आहे. साधर्म्यापेक्षा, भेदांना अधोरेखित करणारी, भेदांच्या आधारावर सांस्कृतिक अस्मितांना उभारणारी अशी ही विचारसरणी. तिचे अंतिम पर्यवसान कसे असू शकेल याची आपण कल्पना करू शकतो. मग ते पर्यवसान त्या विचारसरणीस अपेक्षित असो अगर नसो. हे लक्षात घेतल्यास हटिंग्टनच्या 'सांस्कृतिक संघर्षा'च्या (क्लॅश ऑफ सिव्हिलायझेशन्स) सिद्धान्ताला या विचारसरणीतून खतपाणी मिळण्याचाच संभव अधिक. तसेच आज जगभरातील अनेक समाजांतून दिसून येणारा जो सांस्कृतिक आणि धार्मिक (सांप्रदायिक) कट्टरतावाद आहे त्यालाही हा विचारप्रवाह एकप्रकारे अप्रत्यक्ष पाठिंबाच देतो. युरोपातील आधुनिक आणि प्रगत समाजातून दिसून येणारा उजव्या मनोवृत्तीच्या कट्टरतावादाचा अलीकडचा उदय; मध्यपूर्वेतील मुस्लिम आतंकवादाचा उद्रेक आणि भारतातील अत्यंत हिंस्र, असहिष्णू आणि बेमुर्वतखोर अशा हिंदू संप्रदायवादाला आलेले उधाण या सर्व मानवताविरोधी प्रवृत्तींना वरील विचारप्रवाहांचा अप्रत्यक्ष का होईना किंवा अनभिप्रेत अशा स्वरूपाचा का होईना आधारच मिळतो. हे सगळे किती भीषण आहे हे मुद्दाम स्पष्ट करण्याची गरज नाही. गांधी-विनोबांच्या विचाराचे या चौकटीत आकलन आणि समर्थन करणे सर्वथैव गैर, अन्यायकारक आणि हेत्वाभासयुक्त ठरेल.

'जीवनैक्यवाद'

गांधी जीवनैक्यवादी (युनिटी ऑफ लाइफ) होते. सगळे जीवन-केवळ मनुष्यजीवनच नव्हे तर सगळी सजीव-निर्जीव सृष्टी - एकाच चैतन्यतत्त्वाने अनुस्यूत आहे अशी त्यांची निष्ठा होती. या मूलभूत जीवनैक्यालाच त्यांनी दिलेले नाव म्हणजे 'सत्य'. ही जीवनैक्यनिष्ठाच त्यांच्या सत्यनिष्ठेचे आणि त्यांच्या सत्याग्रहाचे अधिष्ठान होती. अर्थात त्यांच्या दृष्टीने हे जीवनैक्य म्हणजे एखादे तात्त्विक प्रमेय अथवा सिद्धान्त नव्हता. त्यांनी कधीही तशी मांडणी केली नाही. जीवनाचे ऐक्य हे त्यांच्या दृष्टीने एक साक्षात दर्शन अथवा एक प्रत्यक्ष अनुभव होता. अस्तित्ववादी ज्याला 'अस्तित्वशास्त्रीय सत्य' (एक्झिस्टेन्शियल ट्रूथ) म्हणतात तसे ते गांधींच्या दृष्टीने होते. ते म्हणूनच एका पातळीवर 'स्वराज्य' आणि 'स्वदेशी' या काहीशा संस्कृती आणि संदर्भसापेक्ष संकल्पनांच्या चौकटीत आपल्या विचारांची मांडणी करीत असतानाच ती मांडणी सार्वभौम आणि शाश्वत

अनुक्रमणिका

जीवनैक्याच्या त्यांच्या निष्ठेशी कधीही विसंगत अथवा विसंवादी ठरणार नाही याची त्यांनी काळजी घेतली आहे. स्वराज्य आणि स्वदेशी याविषयी काहीसा स्थाननिहाय विचार मांडतानादेखील सार्वत्रिक आणि चिरंतन अशा जीवनैक्याचे त्यांचे भान आणि अनुसंधान कधी निखळलेले नाही. अशा रीतीने वैश्विक विचाराचे अनुसंधान कायम ठेवून त्याचा अतिशय कौशल्याने स्थानिक विनियोग करण्याचा प्रयास गांधी-विनोबांनी सातत्याने केला. *स्वराज्यशास्त्र*च्या बाबतीतही विनोबांची भूमिका हीच आहे. ते म्हणतात, 'स्वराज्याचे शास्त्र नित्य वाढते आहे. त्याची पद्धती देशकालानुसार बदलणारी आहे. पण त्याची मूलतत्त्वे शाश्वत आहेत.' त्यामुळे त्यांचे *स्वराज्यशास्त्र* एकाच वेळी जसे स्थलकालसापेक्ष आहे तसेच ते सार्वकालिक आणि सार्वभौमही आहे.

– १ –

*स्वराज्यशास्त्र*ची रचना एखाद्या गणिताच्या पुस्तकाइतकी नेमकी, नेटकी आणि शास्त्रीय आहे. सगळी मांडणी प्रश्नोत्तराच्या स्वरूपात आहे. विद्यार्थ्याने एखादा प्रश्न विचारल्यावर शिक्षकाने त्या प्रश्नाची फोड कशी करावी, त्यातील पोटप्रश्नांची उकल कशी करावी आणि सर्व प्रश्नांचे सर्वांगीण, वस्तुनिष्ठ आणि निःपक्ष असे विवेचन – विवरण कसे करावे या पद्धतीचा एक आदर्श वस्तुपाठच जणू येथे विनोबांनी आपल्या समोर ठेवला आहे. अवघे पाच मूलभूत प्रश्न आणि त्यांचे तितकेच मूलगामी आणि तलस्पर्शी विवेचन अशी ही नेमकी, अल्पाक्षरी आणि सुबोध मांडणी आहे. अवघ्या सत्तावन्न पानांत विनोबांनी एक अख्खे राजकीय दर्शन आपल्यासमोर प्रस्तुत केले आहे.

'राजकीय प्रश्न म्हणजे काय?' या मूलभूत प्रश्नाच्या चर्चेनेच बहुधा सर्व राज्यशास्त्रावरील ग्रंथांची सुरुवात झालेली आढळते. तशीच ती *स्वराज्यशास्त्र*चीही झाली आहे. आणि त्याचे उत्तरही सर्वसामान्यपणे जे आढळते तेच विनोबांनीही दिले आहे. जगात जर केवळ एकच माणूस असता तर ज्याला आपण राजकीय प्रश्न म्हणतो तो निर्माण होण्याचा प्रश्नच नव्हता. आपल्या चरितार्थासाठी आपल्या सभोवतालच्या सृष्टीतील साधनसामग्रीचा कसा आणि किती उपयोग करायचा एवढा एकच भौतिक प्रश्न त्या व्यक्तीसमोर राहणार. यातून राजकीय प्रश्न निर्माण होण्याचे कारणच नाही. परंतु ज्या वेळी एकाहून अधिक व्यक्ती असतात, म्हणजेच ज्या वेळी मानवांच्या समूहाचा विचार करावा लागतो त्या वेळी, वर नमूद केलेला निसर्गातील साधनसंपत्तीच्या न्याय्य उपयोगाचा भौतिक प्रश्न तर निर्माण होतोच पण त्या बरोबरच या मानवी समूहातील व्यक्तींमधील पारस्परिक व्यवहाराच्या व्यवस्थेचाही प्रश्न निर्माण होतो. थोड्या वेगळ्या पद्धतीने हाच मुद्दा सांगायचे झाल्यास आपल्याला असे म्हणता येईल की ज्या दिवशीपर्यंत रॉबिन्सन क्रूसो हा त्या निर्जन बेटावर अगदी एकाकी जीवन जगत होता. तोपर्यंत राजकीय प्रश्नाला तेथे अवसरच नव्हता. पण कोण्या एका शुक्रवारी, अगदी अचानकपणे क्रूसोला त्याचा मॅन फ्रायडे भेटला! त्या शुक्रवारपासून मानवी जीवनात राजकीय प्रश्नाचा उदय झाला! या प्रश्नाचे स्वरूप दुहेरी आहे. मानवाच्या जीवनयात्रेसाठी नैसर्गिक साधनसंपत्तीचा उपयोग करणे, त्यासाठी आवश्यक तो हस्तक्षेप करणे, अनिवार्यच असते. यातून उत्पादन होते, संपत्तीची निर्मिती होते. ही संपत्ती – यात जमीन आणि इतर सर्व यांचा समावेश होतो – आपसात न्याय्य पद्धतीने कशी वाटायची हा एक प्रश्न आहे. आणि समूहातील वेगवेगळ्या व्यक्ती आपसात सौहार्दाचा, सामंजस्याचा आणि सौमनस्याचा व्यवहार कसा करतील हा व्यवस्थेचा दुसरा प्रश्न. दुसऱ्या प्रश्नाचे स्वरूप मुख्यतः सामाजिक असून पहिला प्रश्न राजकीय प्रश्न आहे असे आपल्याला म्हणता येईल. परंतु हे दोन्ही प्रश्न इतके एकमेकात गुंतले आहेत आणि इतके परस्परावलंबी आहेत की या दोन्ही प्रश्नांचा उल्लेख राजकीय प्रश्न म्हणून करणेच अधिक सोईस्कर ठरेल. थोडक्यात, 'राजकीय प्रश्न म्हणजे मानवसमूहाच्या किंवा मानवसमूहांच्या व्यवस्थेचा प्रश्न' अशी विनोबांची व्याख्या आहे.

वर्गीय परिभाषा अयोग्य

ही व्याख्या करताना विनोबांनी कुठेही वर्गीय परिभाषा वापरलेली नाही याची आपण नोंद घ्यायला पाहिजे. खरे म्हणजे, त्या काळात आणि काही प्रमाणात आजही सामाजिक आणि समाजशास्त्रीय विश्लेषणाची लोकप्रिय, प्रमाण आणि प्रतिष्ठित पद्धत म्हणून वर्गवादी वर्गीकरण आणि मांडणी यांनाच महत्त्व दिले जाते. परंतु विनोबांनी त्या पद्धतीचा अवलंब केलेला नाही. याचा अर्थ समाजात वर्ग नाहीत अथवा नसतात असे विनोबांना म्हणावयाचे नाही. समाजातील वर्गांचे अस्तित्व विनोबा नाकारीत नाहीत. त्या वस्तुस्थितीकडे ते डोळेझाक करीत नाहीत. मात्र समाजातील हे वर्ग स्वाभाविक अथवा





अनुक्रमणिका

नैसर्गिक आणि मूलभूत नसून, ते कृत्रिम (परिस्थितिजन्य अथवा मनुष्यनिर्मित) आणि अ-मूलभूत आहेत असे विनोबांचे प्रतिपादन आहे व तेच योग्यही आहे.

तसाच विचार केल्यास असे दिसून येते की, वर्गवादी दृष्टिकोनातून सामाजिक विश्लेषण करणारे विचारवंत किंवा विचारप्रवाहदेखील 'वर्ग' नैसर्गिक आणि मूलभूत आहेत असे मानीत नाहीत. कारण तसे मानले तर वर्गनिराकरण तत्त्वतःच असंभव ठरेल! असे असूनसुद्धा आधुनिक पाश्चात्त्य सामाजिक विश्लेषण बहुधा वर्गीय संकल्पनेच्या आवर्तात फिरताना दिसून येते हेही तितकेच खरे आहे. यामुळे अनेक तर्कदोष निर्माण झाले आहेत. उदाहरणार्थ, एकदा वर्गीय संकल्पना स्वीकारली की वर्ग का, केव्हा आणि कसे निर्माण झाले या प्रश्नांची उत्तरे देण्याची जबाबदारी येऊन पडते. म्हणून तरी पाश्चात्त्य समाजशास्त्राने या प्रश्नांची निरपवादपणे सर्वमान्य होतील अशी उत्तरे दिलेली नाहीत. उदारमतवादाने या प्रश्नाचा मागोवा घेताना मनोविज्ञानाची कास धरली आणि वर्गाची निर्मिती मानवाच्या मनोवृत्तीत शोधली. म्हणजेच माणूस स्वभावतः 'स्वार्थी' आहे या प्रच्छन्न मानसशास्त्रीय गृहीतकावर सगळ्या उदारमतवादी विचारसरणीची उभारणी झाली. मुळातच हे गृहीतक अत्यंत विवादास्पद आहे आणि अजिबात सर्वमान्य नाही. परंतु तूर्त हा मुद्दा बाजूला ठेवून विचार केला तरी या गृहीतकाने जे वैचारिक पर्यावरण निर्माण केले त्यातूनच आजची राज्यवादी, शासनकेन्द्री, दंडप्रधान आणि हिंसाधारित व्यवस्था निर्माण झाली आहे ही गोष्ट थोड्याशा विचाराने आपल्या ध्यानात येईल. त्याचप्रमाणे, ही विद्यमान व्यवस्था जर नको असेल तर तिच्या बुडाशी असलेले, माणसाकडे स्वभावतः एक स्वार्थी प्राणी म्हणून बघणारे आजचे मानसशास्त्रही नाकारावे लागेल हेही ध्यानात येईल.

शास्त्रीय समाजवादानेदेखील वर्ग स्वाभाविक आणि मूलभूत मानलेले नाहीत. तसेच वर्गनिर्मितीची मानसशास्त्रीय दृष्टीही समाजवादास मान्य नाही. वर्ग कसे निर्माण झाले याची विस्तृत चर्चा आणि मीमांसा आपल्याला येथे दिसते. उत्पादनाच्या शक्ती, उत्पादनाचे घटक आणि उत्पादनाचे संबंध यातून वर्गनिर्मिती झाली अशा स्वरूपाचे प्रतिपादन पुष्कळसे आकर्षकही आहे. तथापि, एखादी वस्तुस्थिती कशी निर्माण झाली आणि का निर्माण झाली या दोन प्रश्नांत फरक आहे. 'कशी'चे उत्तर हे 'का'चे उत्तर ठरू शकत नाही. असे असूनही समाजवादानेदेखील वर्ग-संकल्पना केन्द्रस्थानी मानूनच सगळा विचार केला आणि परिणामी, वेगळ्या धर्तीच्या का होईना, एका आत्यंतिक नियंत्रण, नियमन, दंडन या त्रयीवर आधारलेल्या हिंसाधारित समाजव्यवस्थेच्या दिशेनेच त्या विचाराचीही वाटचाल झालेली आढळून येते. मजुरांच्या हुकूमशाहीची सैद्धान्तिक अनिवार्यता यातूनच निर्माण झाली यात शंका नाही. तेव्हा वर्गकेन्द्री विचारसरणी आपल्याला या ना त्या प्रकारच्या हिंसाधिष्ठित व्यवस्थेकडेच घेऊन जाते असे म्हणावे लागेल. ही गोष्ट जर टाळावयाची असेल तर वर्ग स्वाभाविक आणि मूलभूत नाहीत ही वस्तुस्थिती आपल्या वैचारिक धारणेच्या केन्द्रस्थानी प्रतिष्ठित झाली पाहिजे. या विधायक धारणेच्या आधारानेच आपल्याला हवे असलेले सामाजिक सौहार्द, बंधुभाव आणि सौमनस्य आपल्याला समाजात निर्माण करता येईल आणि त्यासाठी आपण ज्या साधनांचा उपयोग करू ती साधनेही आपल्या अंतिम साध्याला अनुकूल अशीच राहू शकतील. वर्गीय दृष्टिकोनातील समाजमीमांसा विनोबांनी बुद्ध्या टाळली त्यामागे ही भूमिका आहे.

श्रमिकाची शक्ती

विनोबांनी वर्ग नाकारले म्हणजे आज आपल्यासमोर रात्रंदिवस उभी असलेली भीषण आर्थिक विषमता त्यांनी नाकारली असा त्याचा अर्थ अजिबात नाही हे पुन्हा एकदा स्पष्ट केले पाहिजे. एका बाजूला मूठभर अमीर आणि दुसरीकडे असंख्य गरीब आणि शोषित ही वस्तुस्थिती कोणी कसा नाकारील? तेव्हा या विषमतेचे विनोबांना पुरेपूर भान आहे. याविषयी संशय असण्याचे कारण नाही. मात्र येथेही थोड्या अधिक सूक्ष्म चिकित्सेची गरज आहे. अमीर माणूस धनशक्तीने श्रीमंत असतो हे खरे. परंतु त्याच्याजवळ श्रमशक्तीचा अभाव असतो हेही तितकेच खरे नाही का? 'संप', 'बंद' ही जी पूर्वापार चालत आलेली मजूर चळवळीतील हत्यारे आहेत ती तरी काय दर्शवितात? नाक दाबले की जसे आपोआप तोंड उघडते तसेच संप केला की मालकवर्ग वठणीवर येतो ही मजूरवर्गाची जी समजूत आहे त्यावरूनदेखील मालकवर्गाची ही कमजोरी अथवा दुर्बलताच नाही का सिद्ध होत? तेव्हा श्रमशक्तीची उणीव ही धनिकाची कमजोरी आहे. आणि त्यादृष्टीने तो अभावग्रस्त म्हणजेच गरीब आहे असेही म्हणता येईल. हीच चिकित्सा समाजातील निर्धनवर्गालाही लागू पडेल. पैशाने

गरीब असलेला हा वर्ग श्रमशक्तीने सधन असतो. तो श्रमाचा धनी आहे. मार्क्सने हा मुद्दा फार उत्तमपणे जाणल्याचे दिसते. त्यामुळेच श्रमशक्तीच्या एकजुटीवरच त्याच्या क्रांतीची सर्व मदार होती. 'मजुरांनो एक व्हा' हाच त्याचा खरा संदेश आहे. याचा अर्थ मजुराच्या श्रमधनावर त्याचा पुरेपूर विश्वास होता. त्याच्या दृष्टीने भांडवलशाही समाजात परिस्थितिजन्य परात्मतेमुळे (एलिनेशन) श्रमिकाची ही स्वाभाविक व मूलभूत शक्ती जणू एका परकीय शक्तीत रूपांतरित होते. कारण बाजाराच्या व्यवस्थेत श्रमशक्तीचेसुद्धा वस्तूकरण होते व ती विकण्याची व विकत घेण्याची चीज बनते. तेव्हा भांडवलशाहीचा नायनाट करून श्रमिकाला त्यांच्या खऱ्या, मूलभूत श्रमशक्तीचा पुनर्लाभ करून देणे याचाच अर्थ क्रांती! हे लक्षात घेतल्यास मजूर, श्रमिक अथवा गरीब हा जरी पैशाने निर्धन असला तरी श्रमाने तो श्रीमंतच आहे असे जे विनोबा मानतात ते बरोबरच नाही का? तेव्हा गरीब आणि श्रीमंत हा भेदही एका विशिष्ट अर्थाने 'काल्पनिकच' मानावा लागतो. त्यामुळेच त्यांचे निराकरण तत्त्वतः शक्यही होते. जे वर्गाचे तेच वर्णाचेही आहे. वर्णही काल्पनिकच आहेत. म्हणजे मनुष्यनिर्मितच आहेत, मूलभूत नाहीत. या खेरीजही समाजात आपल्याला इतर भेद दिसतात. हे भेद कधी भाषेच्या तर कधी धर्माच्या आधारावर माणसानेच निर्माण केलेले आहेत आणि त्यामुळे त्यांना स्वाभाविक अथवा मूलभूत मानता येणार नाही.

सार्वत्रिक आणि शाश्वत

सारांश, एक वर्तमान सामाजिक वस्तुस्थिती या नात्याने भेद आणि विषमता यांचे अस्तित्व मान्य करीत असतानाच त्या दोन्ही गोष्टी अस्वाभाविक आणि अमूलभूत आहेत अशी ही वैचारिक मांडणी आहे. एकदा भेद आणि विषमता यांना मनुष्यनिर्मित मानले की, आपोआपच अभेद, ऐक्य, अभिन्नता, अद्वैत किंवा जीवनैक्य हेच स्वाभाविक व मूलभूत तत्त्व आहे असे ठरून जाते. त्यासाठी वेगळी मांडणी करण्याची गरज राहत नाही. भारतीय अद्वैती विचाराशी या भूमिकेचे साधर्म्य लक्षात यावे असेच आहे. तथापि, *स्वराज्यशास्त्र*त ही भूमिका काहीशी अव्यक्त, वैचारिक पार्श्वभूमी या नात्यानेच गृहीत धरावी लागेल. सॉन् लिटनर आणि ऑस्टरगार्ड या विचारवंतांनी विनोबांच्या विचाराला पायाभूत असणाऱ्या – आणि पाश्चात्त्य विचाराला अपरिचित असणाऱ्या – ज्या आध्यात्मिक धारणेचा मागे उल्लेख केला आहे ती धारणा हीच. गांधी-विनोबांच्या विचाराला पायाभूत अशी ही धारणा आहे हे मान्य करायला काही हरकत असण्याचे कारणच नाही. मात्र तेवढ्याने हा विचार संस्कृतिसापेक्ष अथवा कालसापेक्ष ठरतो असे मानणे मात्र सयुक्तिक ठरणार नाही. खरे म्हणजे या भारतीय विचार-धारणेशी मिळतेजुळते असे आध्यात्मिक, धार्मिक आणि ऐहिक विचारप्रवाह थेट प्लेटोपासून तर हेगेल आणि टॉलस्टॉयपर्यंत आपल्याला पाश्चात्त्य वैचारिक परंपरेतदेखील आढळतात. त्यामुळे विनोबांच्या *स्वराज्यशास्त्र*मध्ये सार्वत्रिक आणि शाश्वत अशा समाजधारणेची सर्व मूल्ये आणि क्षमता विद्यमान आहे असे आपण म्हणू शकतो.

या वैचारिक भूमिकेमुळे जी महत्त्वाची गोष्ट सिद्ध झाली ती ही की, व्यक्ती-व्यक्तींमधील स्वाभाविक हितविरोधाची जी संकल्पना सगळ्या उदारमतवादी विचारसरणीच्या बुडाशी आपल्याला दिसून येते ती बाद झाली. पाश्चात्त्य सामाजिक-राजकीय विचारात या हितविरोधाला अगदी मध्यवर्ती मानण्यात आल्याने त्या विचाराची उत्क्रांती आपोआपच अगदी वेगळ्या दिशेने झाली. हितांचा विरोध जर मूलभूतच मानला तर मग संघर्षही अटळच मानावा लागतो, आणि मग तो टाळण्यासाठी कमीअधिक बळाचा, जोरजबरदस्तीचा, नियंत्रण-नियमनाचा वापर करणे अनिवार्य होऊन बसते. यातूनच सर्वसत्ताधारी राज्यसंस्थेची निर्मिती होते. अशा रीतीने हिंसेच्या पायावर समाजरचना उभी करण्यात येते, व ते अनिवार्यच आहे असे भासविले जाते. समाजातील वेगवेगळ्या घटकांमध्ये जरी हितविरोध प्रत्यक्ष दिसत असला तरी तो स्वाभाविक नसून परिस्थितिजन्य आहे अशी भूमिका विनोबांना त्यांच्या मूलभूत अद्वैती (दुजाभावाचा इन्कार करणारी) किंवा जीवनैक्यवादी विचारसरणीमुळे शक्य झाले. त्यामुळे एका सर्वस्वी नव्या दिशेने विकसित होणाऱ्या, समाजजीवनातील हिंसेच्या सर्व व्यक्त अव्यक्त रूपांना नाकारणाऱ्या, प्रेम आणि सौहार्द यांच्या पायावर उभ्या असणाऱ्या समाजव्यवस्थेची वैचारिक मांडणी करता आली. मूलभूत द्वैतावर अहिंसक समाजाची उभारणी करणार तरी कशी? तेव्हा भेद मग ते भाषेवर आधारले असोत, धर्मावर आधारले असोत, किंवा वर नमूद केल्याप्रमाणे वर्ग-वर्णावर अथवा आणखी कशावर उभे असोत, मुळात अस्वाभाविक आणि अमूलभूत आहेत हा विचार अहिंसक समाजनिर्मितीची पूर्वअट आहे, हे लक्षात घेतले पाहिजे.

अनुक्रमणिका





समाजाचे स्वरूप

सामाजिक विश्लेषणाच्या प्रचलित पद्धती आणि कोटी (कॅटेगरीज) नाकारल्यानंतर विनोबा स्वतःची मांडणी करतात. ती स्वाभाविक आणि मूलभूत अशा घटकांवर उभी आहे. आपल्या सभोवताली एक साधी नजर टाकली तरी आपल्या नजरेत काय भरते? आपल्याला कमी-अधिक शक्तीची माणसे दिसतात. काही व्यक्ती निसर्गतः अधिक बुद्धिमान तर काही तुलनेने कमी; काही अधिक शक्तिमान, तर काही दुर्बळ, बुद्धि आणि शक्ती या दोन्हींसाठी आपण 'सामर्थ्य' असा शब्द वापरला तर आपल्याला कमीअधिक सामर्थ्याची माणसे समाजात दिसतात असे म्हणता येईल. समाजातील संपत्ती, साधनसामग्री या सामर्थ्यातूनच निर्माण होत असते. या दृष्टीने विचार केल्यास समाजात समर्थांचा आणि असमर्थांचा असे दोन वर्ग पडतात असे आपण म्हणायचे काय? या प्रश्नालासुद्धा अगदी निखालसपणे 'होय' असे उत्तर देता येणार नाही. एकतर वर्ग म्हटले की काहीना काही संघटन आलेच. समर्थांचा वर्ग म्हणजे समाजातील सर्व समर्थ व्यक्ती एकत्र येतील अशी आपल्याला 'कल्पना'च करावी लागेल. आणि दुसरीकडे सगळे असमर्थ एक होतील अशीही 'कल्पना'च करावी लागेल. मात्र ज्या क्षणी असे असमर्थ एकत्र येतील त्या क्षणी त्यांची असमर्थता विरून जाईल आणि त्याचे रूपान्तर समर्थतेत होईल! तेव्हा समाजात वर्ग असे स्वभावतः नाहीतच अशीच वैचारिक भूमिका सर्वाधिक तर्कसंगत वाटते. कमीअधिक सामर्थ्याची माणसे आहेत व त्यांनी आपसात मिळून आपली व्यवस्था कशी लावावी हा खरा राजकीय प्रश्नाचा अर्थ आहे.

ही जी व्यवस्था आहे ती किती प्रकारची असू शकेल? विनोबांच्या मते तत्त्वतः या व्यवस्थेचे तीन स्वाभाविक प्रकार संभवतात. अर्थात हे तीन प्रकार मूलभूत मानून त्यातून निर्माण होणारे पोट-प्रकार संख्येने अधिक असू शकतात. अर्थात ही संख्यादेखील विनोबांनी मांडलेल्या गणितानुसार तत्त्वतः अठराच्या वर जात नाही.

'एकायतन', 'अनेकायतन', 'सर्वायतन' हे जे मूलभूत तीन प्रकार आहेत ते खालीलप्रमाणे सांगता येतील.

(१) कोण्या एका प्राज्ञ अथवा समर्थ व्यक्तीने सर्वांची व्यवस्था राखायची. या प्रकाराला विनोबांनी स्वतःचा एक खास पारिभाषिक शब्द वापरला आहे; 'एकायतन'. (२) प्राज्ञ/समर्थ अशा अनेक (एकापेक्षा अधिक) व्यक्तींनी एकत्र येऊन सर्वांची व्यवस्था करावी. याला विनोबा 'अनेकायतन' असे म्हणतात आणि (३) सर्वांनी मिळून समान जबाबदारीने आपली व्यवस्था करायची. याला विनोबांनी 'सर्वायतन' अशी पारिभाषिक संज्ञा दिली आहे. अशा रीतीने तीन अगदी नव्या संज्ञा आणि संकल्पना – एकायतन, अनेकायतन, सर्वायतन – विनोबांनी राज्यशास्त्रीय परिभाषा कोशात दाखल केल्या आहेत. यातही 'अनेकायतन' ही जी व्यवस्था आहे तिच्यात आणखी दोन पोटप्रकार संभवतात : (अ) अल्पसंख्यायतन आणि (ब) बहुसंख्यायतन.

हे दोन्ही पोटप्रकार थोडे समजून घ्यावयास हवेत. विशेषतः अल्पसंख्यायतनाची संकल्पना जर आपण नीट समजून घेतली तर आपल्या हे ध्यानात येईल की अनेकदा ज्या व्यवस्थांचे वर्णन आपण बहुसंख्येचे राज्य इत्यादी शब्दांत करतो ते मुळात बहुसंख्येचे नसून खऱ्या अर्थाने या ना त्या अल्पायतनाच्या प्रकारात मोडणारीच व्यवस्था असते. अनेक म्हणजे एकापेक्षा अधिक; मात्र 'बहुसंख्य' नव्हे, तसेच 'सर्व'ही नव्हे. आता हे अल्पसंख्यायतन कसे असेल? उदाहरणार्थ, समाजातील शस्त्र-शक्तीवर ताबा असणाऱ्या अल्पसंख्य गटाची सत्ता ही अल्प-संख्यायतन व्यवस्था होईल. तसेच समाजातील ज्ञान व ज्ञानसाधने यांवर कब्जा असणाऱ्या गटाची सत्ता हेही अल्पसंख्यायतनच, तसेच धनसत्तेवर स्वामित्व असणाऱ्यांची सत्ता म्हणजेही अल्प-संख्यायतनच होय. तथापि असे एकेरी स्वरूपाचे अल्पसंख्यायतन व्यवहारात फारसे कधी आढळत नाही व ते स्वाभाविकच आहे. ज्या कोणत्या गटाची मुख्य सत्ता असेल त्याला थोड्याफार प्रमाणात इतर गटांचे साह्य घ्यावेच लागते. मग हे साह्य स्वेच्छेचे असो अगर जोरजबरदस्तीचे. तेव्हा बहुधा जे अल्पसंख्या-यतन आपल्याला प्रत्यक्ष दिसते ते मिश्र स्वरूपाचेच असते. निखळ शस्त्रसत्ता ('शस्त्रि'क) अथवा पंडितांची निखळ सत्ता ('शास्त्रि'क) अथवा धनवंतांची निखल सत्ता (धनिक) क्वचितच शक्य होते. त्यामुळे कधी शस्त्रिक आणि शास्त्रिक, तर कधी शास्त्रिक आणि धनिक तर आणखी कधी शस्त्रिक आणि धनिक अशा युतीचीच सत्ता नजरेस येते. ही युती केवळ दोघांमध्येच असेल असेही नाही. जशी द्विदल तशी त्रिदल युतीही संभवते. अशा रीतीने समाजात प्रायः आढळून येणारी व्यवस्था ही संमिश्र स्वरूपाचीच असते. हे जे संमिश्रण आहे ते तत्त्वतः किती प्रकारचे असू शकते याचे एक गणितच विनोबांनी मांडले आहे. आणि त्याची एक शास्त्रशुद्ध तालिकाही





*स्वराज्यशास्त्र*मध्ये सादर केली आहे. त्यानुसार या अल्पसंख्यायतनी राज्यव्यवस्थेचे वेगवेगळे असे एकूण अठरा प्रकार संभवतात असे दिसून येते. हे प्रकार १८ हून कमी असू शकतात पण १८ पेक्षा अधिक नव्हे. आज आपल्याला ज्ञात असलेले जे प्रकार आहेत ते या अठरामध्येच आहेत. नावे भिन्न आहेत. परंतु त्या व्यवस्थांचे आपण जर नीट निरीक्षण केले तर वरील तीन मुख्य प्रकारांपैकी कुठल्यातरी संमिश्रणातूनच ती व्यवस्था निर्माण झाली आहे हे आपल्याला कळून चुकेल. विनोबा म्हणतात त्याप्रमाणे आज आढळणाऱ्या 'वार्णिक' (गोऱ्यांची काळ्यांवर, सवर्ण हिंदूंची अवर्ण हिंदूंवर), 'वांशिक' (ख्रिस्त्यांची यहुद्यांवर), 'राष्ट्रिक' (इंग्लंडची हिंदुस्थानवर), नागरिक (जुन्या रोम शहराची तत्कालीन जगावर) ज्या वेगवेगळ्या सत्ताव्यवस्था आहेत त्या सर्वांचा समावेश आपण वर जे अठरा प्रकार पाहिलेत त्यातच होतो.

आजचे लोकतंत्र

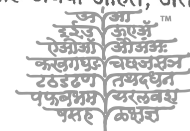
आजच्या 'लोकशाही' व्यवस्थेचे काय? असा एक प्रश्न वरील विवेचनाच्या संदर्भात निर्माण होऊ शकतो. येथे आपण हे ध्यानात घेतले पाहिजे की अहिंसा ही आपली मुख्य कसोटी आहे. तो आपला सिद्धान्त नव्हे. आपण असे बघतो की दहा लोकांनी जर एकत्र येण्याचा संकल्प केला तर त्यांना आपण आपसात एकमेकांची हत्या करायची नाही व एकमेकांशी लबाडीने व्यवहार करायचा नाही असे मनोमन ठरवावे लागेल. अन्यथा त्यांचे एकत्र जीवन असंभव आहे. यालाच आपण अहिंसा म्हणू या. खरी लोकशक्ती, अशा रीतीने, अहिंसकच असू शकते. ज्या क्षणी लोकजीवनात हिंसेचा प्रवेश होईल त्या क्षणी तेवढ्या प्रमाणात ते खरेखुरे सहजीवन ठरणार नाही. ही कसोटी जर आजच्या लोकशाही व्यवस्थेला लावली तर तिचीही वर्गवारी अल्पसंख्यायतनाचाच एक प्रकार अशीच करावी लागेल. राज्यकर्ते येथे लोकांकडून निवडले जातात हे खरे आहे. तथापि, या व्यवस्थेचे अंतिम प्रामाण्य हे सैनिकशक्तीवरच अवलंबून आहे हे स्पष्टच आहे. लोकव्यवहाराच्या संयोजनासाठी आणि नियमनासाठीसुद्धा या व्यवस्थेला दंडशक्तीची कास धरावी लागते. दंडशक्ती ही लोकमान्य असली तरी हिंसा ती हिंसाच! तात्पर्य, या व्यवस्थेत सर्वायतनाचा आभास दिसत असला तरी ती अल्पसंख्यायतनाचाच एक प्रकार म्हणूनच आपण मान्य करू शकतो.

बहुसंख्यायतन म्हणजे बहुसंख्येचे राज्य हे खरे. मात्र तेवढ्यावरून आजची लोकशाही व्यवस्था ही बहुसंख्यायतन ठरत नाही हे आपण पाहिले. तेव्हा बहुसंख्या म्हणजे काय? हे आपण समजून घ्यायला हवे. ही कोणत्याही अर्थाने केवळ सांख्यिकीय संकल्पना नव्हे. विनोबांच्या शब्दांत सांगायचे म्हणजे 'लक्ष्मी, शक्ती आणि सरस्वती यांचा वाटा जिला वेताचाच लाभला आहे अशी श्रमपरायण जनता'. कोणत्याही समाजातील सर्वसामान्य माणसांचा या वर्गात समावेश होतो. धनशक्ती, शस्त्रशक्ती आणि ज्ञानशक्ती यांच्या संदर्भात ही जनता बहुधा कमजोरच असते. तिचे खरे बळ तिच्या श्रमशक्तीत असते. अशा श्रमनिष्ठ, श्रमपरायण, श्रमजीवींचे राज्य म्हणजे बहुसंख्यायतन होय. रशियातील मार्क्सप्रणीत कामगारांची हुकूमशाही हा या बहुसंख्यायतनाचाच एक प्रयोग मानता येईल. मात्र तो अयशस्वी झाला. कामगारांची सत्ता म्हणता म्हणता तेथेही 'नवा वर्ग' (न्यू क्लास) निर्माण झाला, सत्तेचे पराकोटीचे केन्द्रीकरण करण्यात आले, सगळे व्यक्तिस्वातंत्र्य नष्ट झाले आणि कठोर दंडशक्तीच्या भरवशावर राज्यव्यवस्था उभी करण्याचा प्रयत्न झाला. तो सपशेल फसला. तेव्हा तीही एका अर्थाने शस्त्रिक आणि धनिक यांची अल्पसंख्यायतन व्यवस्था होती असेच म्हणावयास हवे.

एकायतन आणि सर्वायतन ही दोन परस्परविरोधी टोके आहेत. ज्या ठिकाणी सर्व सत्ता एकाच्या हाती एकवटलेली असते ते एकायतन. याचा मुख्य आधार हिंसाच असणार हे उघड आहे. आणि याचे अनेक प्रकार प्राचीन कालापासून आजतागायत आपल्याला जगात सर्वत्र आढळतात.

सर्वायतनाचे प्राणतत्त्व

अहिंसाधिष्ठित जीवनव्यवस्था हे सर्वायतनाचे प्राणतत्त्व आहे. अशी व्यवस्था आज अस्तित्वात नाही. ही आपल्याला निर्माण करावयाची आहे. गांधींचे 'रामराज्य' अथवा 'ग्रामस्वराज्य' म्हणजे अशा प्रकारच्या अहिंसक व्यवस्थेच्या निर्मितीचेच स्वप्न अथवा ध्येय आहे. या व्यवस्थेचे स्थूल बाह्यांग कसे दिसते. हा प्रश्न महत्त्वाचा नाही. त्याचे अंतरंग अहिंसामय आहे किंवा नाही हा मुख्य प्रश्न आहे. उदाहरणार्थ, 'सर्वांनी मिळून, स्वेच्छेने आणि बुद्धिपूर्वक आपल्यातील कोण्या एकाच्या अथवा अनेकांच्या हातात, तो एक अथवा ते अनेक, रागद्वेषरहित, भूतहिततत्पर, बुद्धिमान आणि कुशल आहे अथवा आहेत, असे जाणून सत्ता





अनुक्रमणिका

सोपविली तर ती आकाराने एकायतन अथवा अनेकायतन भासली, तरी ती अहिंसेवर उभारली असताना प्रकाराने सर्वायतनच समजली पाहिजे.' विनोबांचे हे विवरण इतके निःसंदिग्ध आणि सुबोध आहे की त्यावर वेगळ्या भाष्याची गरजच नाही. तेव्हा अहिंसा हा सर्वायतनाचा आत्मा आहे. अहिंसक समाजरचनेची निर्मिती म्हणजेच सर्वायतनाची निर्मिती! ही पद्धती आज कुठेच अस्तित्वात नाही. सर्वायतन हे आपले ध्येय अथवा स्वप्न आहे. पण ध्येयदेखील संभवनीयतेच्या कक्षेत असावयास हवे. आकाशपुष्पासारखे किंवा शशःशृंगासारखे स्वभावतःच असंभव असणारे ध्येय उराशी बाळगून काय फायदा? या दृष्टीने विचार केला तर प्राचीन काळच्या पंचायती राज्य व्यवस्थेत सर्वायतनाची काही लक्षणे अत्यंत क्षीण आणि धूसर स्वरूपात अस्तित्वात होती असे आपण म्हणू शकू. मात्र ही प्राचीन व्यवस्था अनेक दृष्टींनी सदोष होती, अपूर्ण आणि अर्धीकच्ची होती व कालान्तराने असफल ठरली हा सगळा इतिहास आपण जाणतो. त्यामुळे ती व्यवस्था अथवा तत्सदृश अशी व्यवस्था आपल्याला पुनरुज्जीवित करावयाची नाही हे आपण पक्के समजून घ्यावयास हवे. सर्वायतन ही एक नवी, अपूर्व आणि क्रांतिकारी व्यवस्था आहे, हे विसरता कामा नये.

– २ –

तेव्हा, एकायतन, अल्पसंख्यायतन, बहुसंख्यायतन (अनेकायतनात दोहोंचा समावेश होतो) आणि सर्वायतन असे राजकीय व्यवस्थेचे चार मूलभूत प्रकार आपण पाहिले. यातून वेगवेगळ्या प्रकारच्या मिश्रणातून जे आणखी काही पोटप्रकार निर्माण होऊ शकतात त्यांची संख्याही तत्त्वतः १८च्या वर असू शकत नाही, हेही आपण पाहिले. या नोंदी घेत असतानाच आपण एक गोष्ट लक्षात घ्यावयास हवी आणि ती ही की राज्यव्यवस्थांचे हवाबंद कप्पे करता येत नसतात. म्हणजे असे की सर्वच राजकीय व्यवस्थांमध्ये असे काही घटक असतात किंवा असा अंश असतो की जो सर्व व्यवस्थांमध्ये हजर असतो. त्या घटकांचे अथवा अंशाचे प्रमाण व्यवस्थेच्या प्रकाराप्रमाणे कमी-अधिक असेल; तसेच गुणात्मक दृष्टीनेही त्यात प्रकारपरत्वे भेद असतील. मात्र त्यांचे अस्तित्व अनिवार्यपणे असते. उदाहरणार्थ, एकायतनामध्ये एका व्यक्तीची सर्वाधिकारशाही अथवा हुकूमशाही जरी असली तरी त्या हुकूमशहाला थोडीबहुत का होईना इतरांची मदत घ्यावीच लागते. राज्यकारभार चालवायचा म्हणजे अधिकारीवर्ग आला; जनतेवर नियंत्रण ठेवायचे म्हणजे सैन्य आले. इतकेच नव्हे तर सत्ता कायम राखण्यासाठी येनकेन प्रकारेण जनतेचे सहकार्य कमावणेही आलेच. हुकूमशहाला देखील हे सगळे लागू पडते, तर मग इतर व्यवस्थाप्रकारांना तर लागू पडणारच. ही वस्तुस्थिती जर आपण नीट ध्यानात घेतली तर असे दिसेल की, सर्व व्यवस्थांमध्ये काही समान अंश आहे. खरे म्हणजे या समान घटकांच्या स्वरूपावरून आणि गुणवत्तेवरून व्यवस्थांमध्ये गुणात्मक फरक निर्माण होत असतो. तेव्हा हा समान अंश कोणता व त्या अंशाचे योग्य व वांछनीय असे स्वरूप कोणते याचा आपण शोध घेतला पाहिजे. विनोबांचा मते हे समान घटक खालीलप्रमाणे आहेत : (१) जीवननिष्ठा, (२) बहुसंख्येचे आणि सर्वांचे सहकार्य, (३) समर्थांच्या हाती प्रत्यक्ष राज्यकारभार, आणि (४) अंतिम प्रमाण एक व्यक्ती. या चारही मुद्द्यांचा थोडा तपशिलवार विचार करायला हवा. कारण असे की, हे चार घटक कमीअधिक प्रमाणात जर यच्चयावत सर्व प्रकारच्या राजकीय व्यवस्थांमध्ये आढळत असतील तर अमुक व्यवस्था श्रेष्ठ आणि तमुक कनिष्ठ, किंवा अमुक ग्राह्य आणि तमुक वर्ज्य अशाप्रकारचा निर्णय अथवा वाद करण्याचे कारण तरी काय? असा प्रश्न आपल्या मनात निर्माण होऊ शकतो. त्या प्रश्नाचे उत्तर शोधले पाहिजे. तसेच या शोधातूनच आपल्याला आदर्श व्यवस्थेचा मार्ग हाती येण्याची शक्यता आहे.

(१) जीवननिष्ठा

(अ) राजकीय व्यवस्थेचा एक मूलभूत घटक म्हणून आपण जीवननिष्ठेचा समावेश केला आहे. जीवननिष्ठा गृहीत धरल्याखेरीज कोणत्याही व्यवस्थेचे अस्तित्वच संभवनीय ठरणार नाही. परंतु ही जीवननिष्ठा सर्वत्र आणि सदासर्वकाळ सारख्याच स्वरूपाची असते असे मात्र नाही. कधी ही जीवननिष्ठा केवळ 'स्थानिक' असते. म्हणजे कधी एखाद्या भौगोलिक मर्यादेपुरती तर कधी एखाद्या भाषिक गटापुरती मर्यादित व संकुचित असते. त्यामुळे अन्य भौगोलिक किंवा भाषिक अथवा इतर प्रकारच्या स्थानिक जीवननिष्ठेशी या जीवननिष्ठेचा विरोध निर्माण होतो. भाषिक, प्रांतिक अस्मितांवरून निर्माण होणारे संघर्ष आपल्या परिचयाचे आहेत. मर्यादित जीवननिष्ठा हेच त्यांचे मुख्य कारण आहे. अशा प्रकारच्या संघर्षाची अथवा

विरोधाची बीजे जिच्या पोटात आहेत ती जीवननिष्ठा टिकाऊ ठरत नाही. (ब) कधीकधी जीवननिष्ठेचे स्वरूप कोणत्या तरी कारणवशात निर्माण झालेले असे तात्कालिक असते. ते कारण संपुष्टात आले की जीवननिष्ठादेखील विरून जाते. (क) कधीकधी जीवननिष्ठा आभासजन्य असते. तो आभास व तज्जन्य मोह नाहीसा झाला की जीवननिष्ठाही संपुष्टात येते. कधीकधी एखाद्या चतुर आणि प्रभावी नेत्याच्या आश्वासनांच्या मोहात पडून तर कधी त्याच्या वल्गनांना बळी पडून जनता त्या नेत्याच्या मागे जाताना आपण बघतो. पण लवकरच त्या आश्वासनांचा पोकळपणा आणि वल्गनांची फसवेगिरी जनतेच्या लक्षात येते व तिचा भ्रमनिरास होतो. ही जी तात्कालिक जीवननिष्ठा असते तिलाही आभासिक जीवननिष्ठा म्हणता येईल. तेव्हा, तात्पर्य हे की जीवननिष्ठेची आदर्श अवस्था म्हणजे ती व्यापक, सार्वत्रिक, समावेशक, स्थायी आणि प्रामाणिक व अस्सल असली पाहिजे.

(२) बहुजनसमाजाचे सहकार्य

बहुजनसमाजाच्या सहकार्याशिवाय कोणतीच व्यवस्था फार काळ टिकू शकणार नाही हे उघड आहे. हे सहकार्य जर सक्तीचे, जोरजबरदस्तीचे आणि अज्ञानजन्य असले तर ते फार काळ टिकाव धरू शकणार नाही. जनता एकदा जागरूक झाली की, सक्तीच्या सहकार्याचा बुडबुडा फुटलाच म्हणून समजा. जनतेला सुखाचे आमिष दाखवून किंवा कधी तिला शिक्षणापासून योजनापूर्वक वंचित ठेवून हे सहकार्य जपण्याचा अनेकदा प्रयत्न करण्यात येतो. पण हे सगळे प्रयास आजचे मरण उद्यावर ढकलण्याचेच प्रयास ठरतात. एकदा जनता खऱ्या अर्थाने जागृत झाली की असले कमअस्सल आणि सक्तीचे सहकार्य संपलेच म्हणून समजा. तेव्हा सहकार्याचे आदर्श स्वरूप म्हणजे ते स्वेच्छेचे आणि ज्ञानपूर्वक बहाल केलेले असले पाहिजे.

(३) समर्थांचे धुरीणत्व

प्रत्यक्ष राज्यकारभार कोणत्याही व्यवस्थेत मोजक्या समर्थांनीच चालवावा लागतो. हे समर्थ जर लोकनिर्वाचित असतील (उदा. लोकशाही व्यवस्था) तर जोपर्यंत समर्थांचा कारभार जनतेच्या पसंतीस उतरेल तोपर्यंतच ते टिकतील. हा समर्थांचा वर्ग जर कुणी नियुक्त केला असेल तर जनता स्वतःच समर्थ होईपर्यंतच त्या वर्गाचा टिकाव लागेल, त्यानंतर नाही. अनेकदा समर्थवर्ग परस्पर मत्सराने पोखरलेला असतो व त्यात फूट पडते. अशा परिस्थितीतही त्या वर्गाची सत्ता नाहीशी होते व जनतेचे सहकार्य संपुष्टात येते.

(४) प्रमाणभूत व्यक्ती

राजकीय व्यवस्था कोणतीही असली तरी अंतिम प्रमाण म्हणून कोणीतरी व्यक्ती मानावीच लागते. ही व्यक्ती स्वयंभू, पराक्रमी आणि प्रतिभाशाली असली तर ती व्यवस्था त्या व्यक्तीच्या जीवनभर टिकेल. परंतु ती जर निर्वाचित असेल तर निवडणुकीचे अधिष्ठान जसे असेल त्यावरच त्या व्यवस्थेचे टिकाऊपण अवलंबून राहील.

या संदर्भात आणखी एका अतिशय महत्त्वाच्या मुद्याचा येथे विचार करण्यात आला आहे. विज्ञानाने सारे जग आज जवळ आले आहे. त्यामुळे राष्ट्राराष्ट्रांतील संबंधांना आज पूर्वी कधी नव्हते इतके महत्त्व प्राप्त झाले आहे. राष्ट्राराष्ट्रांतील परस्परसंबंध कसे अविरोधी, परस्परानुकूल, मैत्रीचे आणि बंधुभावाचे राहतील. या गोष्टीला आज विशेष महत्त्व आहे. राष्ट्राच्या व्यवहाराचे ते एक मूलभूत तत्त्व व्हायला हवे.

तेव्हा राजकीय व्यवस्थांमधील समान घटकांचा, त्यांतील दोषांच्या आणि त्यांच्या निर्दोष व वांछनीय स्वरूपाचा अशा रीतीने विचार केल्यावर निर्दोष राजकीय व्यवस्थेची कसोटी आपल्याला सांगावयाची झाल्यास आपण खालील घटकांचा उल्लेख करू शकतो :

(१) सर्व राष्ट्रांमध्ये पारस्परिक बंधुभाव.
(२) राष्ट्रांतील सर्व घटकांचे जाणीवपूर्वक, यथाशक्ती पण उत्स्फूर्त आणि मनःपूर्वक सहकार्य.
(३) समर्थ अल्पसंख्या आणि सर्वसामान्य बहुसंख्या यांच्यात हितैक्य.
(४) सर्वांच्या समान आणि सर्वांगीण विकासाची दृष्टी
(५) राज्यसत्तेचे व्यापकतम विभाजन
(६) अल्पतम शासन
(७) सुलभतम तंत्र
(८) कमीतकमी खर्च
(९) कमीतकमी रखवाली
(१०) सार्वत्रिक, अव्याहत आणि तटस्थ अथवा मुक्त ज्ञानप्रचार





आदर्श राज्यव्यवस्था कशी ओळखायची याची ही कसोटीची लक्षणे आहेत. सर्व प्रकारच्या व्यवस्थांमध्ये कमीअधिक प्रमाणात अस्तित्वात असणारे चार घटक आपण मागे पाहिले. त्या घटकांच्या स्वरूपावरच त्या व्यवस्थेची ग्राह्या-ग्राह्यता आणि सदोष-निर्दोष स्वरूप अवलंबून असते हेदेखील आपण बघितले. त्या चिकित्सेनंतर आदर्श व्यवस्थेची काही मूलभूत लक्षणे आपल्या लक्षात आलीत. त्याची नोंद आपण वरीलप्रमाणे केली. ती सगळी लक्षणे इतकी स्पष्ट आहेत की त्याविषयी फारसा मतभेद होऊ नये. तसेच वेगळ्या स्पष्टीकरणाचीही गरज पडू नये.

– ३ –

आपल्याला अभिप्रेत असलेल्या आदर्श राजकीय व्यवस्थेच्या संदर्भात सर्वायतनाच्या संकल्पनेचा मागे उल्लेख झाला आहे. अहिंसा हा सर्वायतनाचा आत्मा. त्यामुळे एक विशिष्ट पद्धती अथवा ढाचा या नात्याने सर्वायतनाचा विचार करता कामा नये. खरे महत्त्व त्यातील आशयाला आहे. हा आशय दृष्टिआड करून जर आपण केवळ विशिष्ट पद्धतीचा अथवा ढाच्याचाच आग्रह धरला तर त्या आग्रहाच्या काचात त्या व्यवस्थेचा आत्मा गुदमरून निष्प्राण होण्याचाच संभव अधिक राहील. तेव्हा आपला आग्रह अथवा भर त्या व्यवस्थेच्या बाह्य स्वरूपापेक्षा तिच्या अंतरंगावर – म्हणजेच तिच्यातील अहिंसक आशय-घटकांवर असावयास हवा.

अहिंसक समाजनिर्मितीची शक्ती असणारे हे आशयघटक आपल्याला ढोबळमानाने खालीलप्रमाणे सांगता येतील :

१. समर्थांचे सामर्थ्य जनसेवेला वाहिलेले असले पाहिजे.
२. जनता संपूर्ण स्वावलंबी आणि परस्परसहकारी असली पाहिजे.
३. नेहमीच्या सहकाराचे आणि प्रासंगिक असहकाराचे किंवा प्रतिकाराचे अहिंसा हेच अधिष्ठान असले पाहिजे.
४. सर्वांच्या प्रामाणिक परिश्रमाची किंमत (नैतिक आणि आर्थिक) समान असली पाहिजे.

अखंड जागरूक, अत्यंत संवेदनशील, सदैव समाजहितदक्ष, रचनात्मक आणि प्रभावी लोकमत हेच कोणत्याही अहिंसाधिष्ठित व्यवस्थेचे खरे अधिष्ठान असते. राजकीय व्यवस्थेमधील शासनाचा अंश जर उत्तरोत्तर क्षीण आणि क्षीणतर होऊन दंडशक्तीचे जर सावकाश निराकरण व्हावयाचे असेल तर त्याची जागा जागृत लोकमतानेच घ्यायला पाहिजे. समाजपरिवर्तन आणि सामाजिक स्थैर्य यांचे लोकमत हेच प्रभावी अहिंसक साधन असू शकते. त्यामुळे समाजातील समर्थ घटकांच्या सामर्थ्याला जनकल्याणाची दिशा आणि दीक्षा देण्याचे अत्यंत महत्त्वाचे काम लोकमताच्या माध्यमातून होणे आवश्यक आहे. समाजात कमीअधिक समर्थ व्यक्ती असतात हे आपण बघतोच. काही बुद्धीने तर काही शक्तीने इतरांच्या मानाने अधिक समर्थ असतात. दोन्ही प्रकारचे हे सामर्थ्य नैसर्गिक अथवा प्राकृतिकच मानावे लागते. याहून वेगळे असेही एक सामर्थ्य आपल्याला काहींच्या ठिकाणी दिसते. हे जे सामर्थ्य असते ते धनशक्तीने निर्माण झालेले असते व अर्थातच मनुष्य व परिस्थिती यातून निर्माण झालेले, अनैसर्गिक अथवा औपधिक सामर्थ्य असते. याची जाणीव जनतेमध्ये असली पाहिजे; तशीच ती समर्थांच्या मनातदेखील असली पाहिजे. आणि प्रभावी जनमताच्या साह्याने हे तिन्ही प्रकारचे सामर्थ्य जनतेच्या सेवेला वाहिले जाईल अशी व्यवस्था निर्माण होणे आवश्यक आहे. बुद्धीचा उपयोग लोकजीवन ज्ञानमय करण्याच्या कामी, शक्तीचा उपयोग लोकहितार्थ पराक्रमाची कामे करण्याच्या कामी आणि संपत्तीचा उपयोग सर्व समाजशरीरात योग्य प्रकारे उत्पादनशक्ती खेळती आणि समत्वाने पुरविली जाण्याच्या कामी झाला पाहिजे. असा उपयोग जर झाला नाही तर या राज्यपद्धतीनुसार समर्थांचा वर्ग अपराधी समजला जाईल, असे प्रभावी आणि क्रांतिकारी जाणिवेने ओतप्रोत असलेले लोकमत आवश्यक आहे. या लोकमताला अनुसरणारा कायदा केल्यास त्याला हरकत घेण्याची गरज नाही. परंतु कायद्याची खरी शक्ती त्याच्या दंडक्षमतेत नसून त्यामागील सशक्त लोकमतात आहे ही गोष्ट समजून अंगवळणी पडली पाहिजे. सर्वसामान्यपणे लोक जनमताची कदर करतात हा आपला अनुभव आहे. लोकमताचे विधिनिषेध सामान्य लोक याच भावनेतून सामान्यपणे पाळत असतात. कोणताही कायदा या स्वाभाविक लोकमतावरच उभा असतो हे आपण जर नीट ओळखले तर दंडशक्तीच्या आणि शासनाच्या जागी प्रभावी लोकमत उभे करणे कठीण जाणार नाही. अहिंसक समाजाच्या दिशेने ते एक महत्त्वाचे पाऊल ठरेल.

लोकमताचा प्रभाव

आपले सगळे जीवन लोकमताने किती प्रभावित झालेले असते याकडे आपण चिकित्सक नजरेने फारसे कधी बघत नाही. प्राणवायूखेरीज आपण जिवंत राहणार नाही. ही गोष्ट आपण सगळेच जाणतो. पण तेवढ्यासाठी हरघडी आपण काही प्राणवायूचाच विचार किंवा चिंता करीत बसलेले नसतो. लोकमताचेही पुष्कळसे तसेच आहे. आपले दैनंदिन लौकिक जीवन खरे म्हणजे या लोकमतानेच पूर्णपणे नियंत्रित आणि प्रभावित झालेले असते. ज्याला आपण रूढी, परंपरा, संस्कृती अशी नावे देतो त्या सर्व बाबी प्रभावी लोकमताच्या रूपातच आपल्या जीवनात दाखल झालेल्या असतात. चांगल्यावाईटाच्या, भल्याबुऱ्याच्या, योग्यायोग्यतेच्या, विधिनिषेधाच्या, नैतिक-अनैतिकतेच्या आपल्या कल्पना वस्तुतः लोकमताच्या रूपातच आपल्यापर्यंत येत असतात. म्हणजे असे की मानवी समाजाचे स्थैर्य आणि सातत्य एका अर्थाने प्रभावी अशा लोकमतावरच अवलंबून असते. अर्थात लोकमत म्हटले की, ते नेहमी चांगलेच अथवा ग्राह्यच असते असे नाही. प्रभावी लोकमत अनेकदा समाजाचे कसे नुकसान करू शकते याच्या उदाहरणांनी मानवी इतिहास भरलेला आहे. सॉक्रेटिसाला देहान्ताची शिक्षा या लोकमतानेच सुचविली; या लोकमतापायीच गॅलिली गॅलिलिओला अंधारकोठडीत दिवस काढावे लागले आणि जिआरडॉनो ब्रुनोला तर सुळी जावे लागले! युरोपचा मध्ययुगीन इतिहास लोकमताच्या या भीषण परिणामांनी ठायीठायी कलंकित झालेला आपण बघतो. तेव्हा लोकमत नेहमी जनकल्याणकारीच असते असे समजण्याचे काहीच कारण नाही. लोकमत किती प्रभावी असू शकते आणि त्यात किती कर्तुमकर्तुम तसेच अन्यथाकर्तुम अशी शक्ती असू शकते याचे यथार्थ आकलन व्हावे इतकाच या विवेचनाचा अर्थ आहे. हेच लोकमत जर आपण विधायक आणि सकारात्मक अशा दिशेने वळवू शकलो तर त्याद्वारे नव्या क्रांतिकारी जाणिवा, नवी मूल्ये आणि नवी जीवनदृष्टी आपण समाजात निर्माण करू शकू. अशा रीतीने लोकमत हे समाज परिवर्तनाचे शक्तिशाली अवजार ठरू शकते. त्यातून एका नव्या, पर्यायी संस्कृतीचे (काउन्टरकल्चर) बीजारोपण केले जाऊ शकते. लोकमतामधील ही शक्ती विनोबांनी अचूकपणे ओळखली असून नव्या, क्रांतिकारी मानसिकतेच्या निर्मितीसाठी त्याचा कसा विनियोग करता येईल हेही स्पष्टपणे सांगितले आहे. त्यांच्या मते अहिंसक परिवर्तनाचे लोकमत हेच सर्वांत प्रभावी साधन होय.

चोर आणि कद्रू

उदाहरण द्यायचे झाल्यास आजच्या घटकेला 'चोर' लोकमताला मान्य नाही. तीच दृष्टी समाजातील कद्रू अथवा कंजूष व्यक्तीच्या बाबतीतही लोकमताद्वारे समाजमनात दृढमूल व्हायला हवी. वस्तुतः चौर्य आणि कार्पण्य किंवा चोरी आणि कंजूषपणा या एकाच नाण्याच्या दोन बाजू आहेत. त्यामुळे त्यांच्याकडे बघण्याची आपली दृष्टीही समानच असली पाहिजे. दोन्ही सामाजिक अपप्रवृत्ती सारख्याच अनुशासनीय आणि निंद्य मानायला पाहिजेत. माणसाच्या कंजूषपणातून व्यक्त होणारी त्याची लोभी वृत्ती, त्याचा हव्यास, त्याची संचय करण्याची मानसिकता ही त्याची जन्मजात स्वाभाविक, सहजप्रवृत्ती आहे असे अनेकदा सांगितले जाते. परंतु ते सपशेल चूक आहे. एक प्रवृत्ती या नात्याने परिग्रहाची मानसिकता जन्मजात आहे असे मानले तरी ती माणसाची मूलभूत प्रवृत्ती अथवा स्वभाव आहे असे म्हणता येणार नाही. याचे कारण लोभ अथवा संचयाची वृत्ती औपधिक आहे; ती निर्माण होण्याला काहीतरी कारण घडावे लागते. विनाकारण ती वृत्ती डोके वर काढीत नाही. वेगळ्या शब्दांत सांगायचे झाल्यास ती वृत्ती ऐतिहासिक आहे. मानवी समाजाच्या उत्क्रांतीच्या विशिष्ट अवस्थेत ती निर्माण झाली आहे. एका वेगळ्या संदर्भात, वर्गनिर्मितीच्या कारणांची मीमांसा करताना सार्त्रने असे म्हटले आहे की, अभाव किंवा दुष्प्राप्यता (स्केअरसिटी) अशा सामाजिक अवस्थेतून एका बाजूला साधनवानांचा तर दुसऱ्या बाजूला साधनहीनांचा असे वर्ग निर्माण झाले असावेत. अशा रीतीने संचयवृत्ती एका विशिष्ट सामाजिक-आर्थिक परिस्थितीचे अपत्य आहे असेही म्हणता येईल. मार्क्सनेदेखील माणूस हा स्वभावतः स्वार्थी आणि लोभी असतो असे कधीच मानलेले नाही. सर्जनशीलता आणि उत्पादनशीलता हेच त्याच्या मते मनुष्यत्वाचे खरेखुरे वेगळेपण होते. 'माणूस जो मोठा होतो तो त्याच्या श्रीमंतीने नव्हे तर त्याच्या गुणांमुळे' अशा आशयाचे मार्क्सचे उद्‌गार प्रसिद्ध आहेत. एरिक फ्रॉम या विख्यात मनोविश्लेषकाने आपल्या ग्रंथांमधून, विशेषत: 'टु हॅव ऑर टु बी' या पुस्तकातून मानवी स्वभावाचे अतिशय मार्मिक, सखोल आणि संवेदनशील असे विश्लेषण केलेले आहे. त्यानेही परिग्रहाची अथवा संचयाची मानवी वृत्ती ही एक विकृती आहे असेच सिद्ध करून दाखविले आहे. पुंजीवादी समाजरचनेत माणसाचे सगळे जीवनच बाजाराच्या प्रभावाने आणि बाजाराच्या अपमूल्यांनी नियंत्रित

झालेले असते. आज दिसून येणारी परिग्रहप्रवृत्ती हीसुद्धा या पण्यसंस्करणाचाच (मार्केट-ओरिएन्टेशन) परिणाम आहे असे त्याने दाखवून दिले आहे व ते मनाला पटण्यासारखेच आहे. एरिक फ्रॉमच्या या समाज-मनोवैज्ञानिक विश्लेषणातून एक महत्वाचा निष्कर्ष हा निघतो की, बाजारप्रधान अशा आजच्या पुंजीवादी व्यवस्थेमध्ये ही मनोविकृती सार्वत्रिकच असते. प्रत्येकच व्यक्ती कमीअधिक प्रमाणात या विकृतीने पछाडलेली असते. केवळ सधन आणि साधनसंपन्न मालकवर्गच अशा रीतीने मनोरूग्ण असतो असे नाही. निर्धन, साधनहीन असा सर्वहारा वर्गदेखील या विकृतीपासून मुक्त नसतो. फ्रॉमचे हे विवेचन काळजीपूर्वक ध्यानात घेतल्यास समाजविश्लेषणाची वर्गीय पद्धत अथवा दृष्टी मुळातच किती सदोष आहे हे आपल्या ध्यानात येते. तसेच आपल्या हेदेखील लक्षात येते की, समाजातील अमुक एका वर्गाला 'वर्गशत्रू' (क्लास एनिमी) असे गोंदून त्याचा नायनाट करण्याचा विचार हा खरा क्रांतिकारी विचार ठरू शकत नाही. ती क्रांती होणार नाही. केवळ संहार होईल.

नवी दृष्टी हवी

तेव्हा या संपूर्ण प्रश्नाचा एका नव्या, ताज्या आणि खऱ्याखुऱ्या क्रांतिकारी दृष्टीतून विचार झाला पाहिजे. समाजातील धनिकवर्गास संपत्तीची इतकी आसक्ती आणि लालसा का बरे वाटते? या प्रश्नाचा पूर्वग्रहविरहितपणे आणि मोकळेपणाने विचार केला पाहिजे. तो मानवाचा मूळ स्वभाव नव्हे; ती एक विकृती आहे आणि मोठ्या प्रमाणात सार्वत्रिकही आहे, हे तर आपण पाहिलेच आहे. याची कारणे कोणती असतील? ही कारणमीमांसा विनोबांनी खालील शब्दांत मांडली आहे : "वस्तुतः संपत्तिमानांची संपत्ती त्यांना केवळ संचयासाठी नको असते. त्यांना प्रतिष्ठा, सौख्य, भावी जीवनाची शाश्वती, संतानाची काळजी आणि दानशूरतेचा लौकिक यांपैकीच काहीतरी, किंवा सर्वच हवे असते. ही सर्व मिळण्याची सोय राहून वर पुन्हा निश्चिंत राहण्याची युक्ती साधल्यास, ती नको म्हणणारा कुणीच सापडणार नाही." समाजातील धनिकांच्या बाबतीत अशी व्यवस्था आदर्श राज्यपद्धतीने करावयास हवी. संपत्तीचे वाटप झाल्यास ती घटते असे आपण मानतो. पण हे खरे नाही. खरे म्हणजे ज्ञानाप्रमाणेच संपत्तीही वाटल्याने वृद्धिंगतच होते. अन्यथा सावकाराने लोकांना जास्तीतजास्त कर्ज देण्यात इतकी रुची घेतली नसती. कर्जरूपाने संपत्तीचे वाटप झाल्याने त्याची संपत्ती वाढेल अशीच त्याची समजूत असते ना? यामागे जो अर्थशास्त्रीय सिद्धान्त आहे त्याला आपण जनतेच्या क्रयशक्तीची वाढ होणे असे म्हणत असतो. याचा अर्थ येथे सावकारीचे कुणी समर्थन करीत आहे असे समजू नये. आपल्याला येथे दोन गोष्टी लक्षात घ्यावयाच्या आहेत. एकतर धनिकसुद्धा संचयासाठी संचय करीत नसतो. त्यामागे काही कारणे असतात. दुसरी गोष्ट ही की, संपत्तीच्या विभाजनाने संपत्ती कमी होत नाही; ती वाढत असते. स्वार्थी सावकारीच्या व्यवहारातूनदेखील हेच दिसून येते. आता सावकारीमधून होणाऱ्या व्यक्तिगत संपत्तीच्या ऐवजी सार्वजनिक संपत्तीची वाढ विभाजनाच्या माध्यमातून कशी होईल याचा आपण विचार करायला हवा. तशा पद्धतीची समाजरचना आपल्याला निर्माण करावी लागेल. "आदर्श राज्यव्यवस्थेत हे गृहीत आहे. समाज ही व्यक्तीची बँक आहे. व्यक्तीचा पैसा कोणत्याही बँकेत जितका सुरक्षित राहील, त्याहून पुष्कळ अधिक सुरक्षित समाजरूपी बँकेत राहील."

या दृष्टीला अनुकूल अशी भावना समाजात रुजविण्यासाठी एका नव्या मानसिकतेची अथवा मनोवृत्तीची आपल्याला नव्याने रुजवात करावी लागेल. संपत्तीच्या संदर्भातील विद्यमान मनोवृत्ती आपल्याला अभिप्रेत असलेल्या लोकभावनेच्या अगदी विपरीत आहे. तरी आजची भावना म्हणजे माणसाचा मूलभूत स्वभाव नव्हे. परिस्थितिजन्य अशी ती जाणीव आहे. त्या परिस्थितीचे जर आपण निराकरण केले तर मायेचे मळभ नाहीसे होऊन विशुद्ध आत्मभाव प्रकट होईल यात शंका नाही. आजच्या संग्रहप्रधान मनोवृत्तीला बळकटी देणारा आणखी एक रूढ आणि दृढमूल असा कुतर्क आपल्याला सर्वत्र दिसून येतो. 'ज्याची मेहनत त्याची मालकी' असा एक सिद्धान्त आजच्या समाजाने प्रमाण मानला आहे. विनोबांच्या मते हे एक अर्धसत्य आहे. प्रत्येकाने आपल्या शक्तिनुसार श्रम केलेच पाहिजेत याविषयी वाद असण्याचे कारणच नाही. समाजात सगळ्यांची शक्ती समान नसते. त्यामुळे श्रमातून निर्माण झालेले उत्पादनही कमीअधिक असणार. समाजातील लहान मुले, आजारी आणि वृद्ध मंडळी यांना तर श्रमच करता येणार नाही. अशा परिस्थितीत जर 'ज्याची मेहनत त्याची मालकी' हा सिद्धान्त आपण प्रमाण मानला तर लहान मुले, रुग्ण आणि वृद्ध यांच्या पालनपोषणाचे काय होईल? त्यांना काय समाज वाऱ्यावर सोडून देईल? तेव्हा श्रमाशी स्वामित्वाचा किंवा मेहनतीशी मालकीचा संबंध जोडणे सर्वथैव गैर आणि असामाजिक अशी धारणा आहे.

प्रत्येकाने परिश्रम केलेच पाहिजेत. त्यापासून कुणाची मुक्तता नाही. पण हा परिश्रम कर्तव्यभावनेतून केला तरच तो समाजहितैषी असा परिश्रम ठरेल. गांधींनी शरीरश्रम याला आपल्या एकादशव्रतांमध्ये समाविष्ट केले त्यामागे हाच विचार आहे. एकीकडे असंग्रहव्रत आणि दुसरीकडे शरीरश्रम यांतून गांधीची विश्वस्तकल्पना साकार होते. विनोबा या ठिकाणी या विश्वस्त कल्पनेलाच व्यवस्थात्मक रूप देत आहेत. थोडा बारकाईने विचार केल्यास आपल्या हे लक्षात येईल की आपल्या कुटुंबातील सामान्य आर्थिक रचनेचाच हा विस्तार आहे. कुटुंबामध्ये श्रम आणि स्वामित्व यांचा संबंध आपण मानीत नाही. दरेकाने आपल्या 'शक्तीनुसार' श्रम करावेत (लहान मुले व वृद्ध आणि रुग्ण यांच्याकडून तर तीही अपेक्षा नाही) आणि दरेकाला त्याच्या 'गरजेनुसार' सर्वकाही मिळावे हा परिवाराचा खरा न्याय आहे व यातच पारिवारिक सुखाची गुरुकिल्ली आहे. या न्यायाचे सामाजिकीकरण करणे हेच आदर्श राज्यव्यवस्थेचे कार्य आहे.

स्वायत्तता आणि स्वावलंबन

अशी व्यवस्था निर्माण करण्यासाठी तिला अनुकूल असे जनमानस किंवा मनोभूमिका निर्माण करावी लागेल. हे सिद्ध करण्याचे एकमेव अहिंसक साधन म्हणजे जनमत. जनमताच्या बळावरच हे व्यवस्थापरिवर्तन घडून येऊ शकेल. व्यापक प्रमाणावर एक नवी वैचारिक संस्कृती निर्माण करावी लागेल. जनतेला वेगळ्या दिशेने विचार करायला प्रवृत्त करावे लागेल व तदनुकूल नवे संस्कार करावे लागतील. यासाठी जनता सशक्त असणे आवश्यक आहे. जनतेमध्ये ही शक्ती अथवा हे बळ निर्माण होण्यासाठी तिचे दैनंदिन जीवन शक्यतितके स्वायत्त आणि स्वावलंबी असणे अत्यंत गरजेचे आहे. जी जनता आपल्या दैनंदिन उदरनिर्वाहासाठी एखाद्या मालकाच्या गिरणीवर अथवा सरकारी व्यवस्थापनावर अवलंबून असते ती खऱ्या अर्थाने कधीच स्वतंत्र राहू शकत नाही हे आपण विचारपूर्वक समजून घेतले पाहिजे. बाह्यतः ती स्वतंत्र आहे असे वाटते. नियमित कालावधीनंतर ती मतदानही करताना दिसते. पण हे खरे स्वातंत्र्य नव्हे. हा स्वातंत्र्याचा आभास आहे. स्वातंत्र्यासाठी व्यक्तीच्या मनात जी निर्भयता आणि निश्चिंतता हवी ती त्या व्यक्तीच्या स्वायत्त आणि स्वावलंबी जीवनातूनच निर्माण होऊ शकते. व्यक्तिस्वातंत्र्याचा विचार करताना या मूलभूत मुद्याकडे अनेकदा दुर्लक्ष होताना दिसते. कोणतीही आत्यंतिक यंत्रप्रधान व्यवस्था, या कारणामुळेच, व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याला मारक ठरते. विज्ञान आणि तंत्रज्ञान यांच्यातील हा आन्तर्विरोध आपण फारसा काळजीपूर्वक लक्षात घेतलेला नाही. पाश्चात्त्य देशांत १७व्या शतकात जो विज्ञानाचा उदय झाला त्याने युरोपीय जनजीवनात स्वातंत्र्याची पहाट झाली आणि नव्या विचाराचे वारे वाहू लागले हे खरे. परंतु या विज्ञानाचा तंत्रविद्येच्या क्षेत्रात जो विनियोग झाला त्यातून अधिकाधिक केन्द्रीकरणाकडे झुकणारी उत्पादन व्यवस्था आणि तंत्रज्ञान निर्माण झाले हीसुद्धा एक ऐतिहासिक वस्तुस्थिती आहे. अशा रीतीने व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याला पूरक ठरणारे विज्ञान आणि त्याच व्यक्तीला यंत्राच्या दावणीला बांधणारे तंत्रज्ञान असा एक विचित्र आन्तर्विरोध निर्माण झालेला आपण बघत आहोत. मानवी स्वातंत्र्य आणि तंत्रप्रधान उत्पादनव्यवस्था यांतील या व्यस्त परस्परसंबंधाची दखल अलीकडच्या काळात ज्या विचारवंतांनी घेतल्याचे दिसून येते त्यात इव्हान् इलिच आणि फ्रिट्झ शूमाखर यांचा उल्लेख करता येईल.

'ग्रामराज्य'

तेव्हा स्वातंत्र्य आणि स्वायत्त जीवन यांचा परस्परसंबंध जर आपण नीट लक्षात घेतला तर आपल्या हे ध्यानात येईल की जनतेचे दैनंदिन जीवन जितके स्वायत्त आणि स्वावलंबी राहील तितकी ती जनता खऱ्या अर्थाने स्वतंत्र विचाराची आणि निर्भय राहील. अशा स्वरूपाची स्वायत्त व स्वावलंबी व्यवस्था ग्रामप्रधान आर्थिक रचनेच्या चौकटीतच संभवनीय आहे. शक्यतितके स्वावलंबी असे आर्थिक-सामाजिक-राजकीय एकक (युनिट) म्हणजे 'ग्राम' असा ग्रामाचा पारिभाषिक अर्थ करायला हवा. असे युनिट ही नव्याने निर्माण करावयाची वस्तू आहे. आजचे खेडे जसेच्यातसे येथे अभिप्रेत नाही. ग्रामजनतेच्या सगळ्या प्राथमिक गरजा आणि तिच्या जास्तीतजास्त दुय्यम गरजादेखील या ग्रामामध्येच पूर्ण होतील अशी ही व्यवस्था आहे. आजचे खेडे या दृष्टीने कुचकामी आहे हे उघडच आहे. सगळ्या पक्क्या मालासाठी आजची खेड्यातील जनता शहरांवर, गिरण्यांवर आणि बाजारावर अवलंबून आहे. या व्यापारात तिचे अतोनात शोषण होते. अशा परिस्थितीत तिच्या तथाकथित स्वातंत्र्याला मतदाननामक भाकड कर्मकांडाच्या पलीकडे काहीही अर्थ नाही. हे सगळे आमूलाग्र बदलले पाहिजे. त्यासाठी





ग्रामप्रधान, शेतीप्रधान आणि तदनुषंगिक ग्रामोद्योगांचे जाळे अशा स्वायत्त व्यवस्थेची निर्मिती करावी लागेल! अशी व्यवस्था आकाराने मर्यादित असल्याने स्वभावतःच तांत्रिकदृष्ट्या अत्यंत सुलभ असेल. परिणामीं तिला देखरेखीचीही फारशी गरज असणार नाही आणि हिंसेचा आश्रय घेण्याचेही प्रसंग येणार नाहीत. "अशा स्वायत्त ग्रामांची संघटना घडवून आणणारी ती प्रांतीय सत्ता. अशा प्रांतांची संघटना घडवून आणणारी ती निमित्तमात्र राष्ट्रीय सत्ता. अशा स्वायत्त राष्ट्रांचे परस्पर-सहकार्य घडवून आणणारी ती निमित्तमात्र अखिल मानवसत्ता. या अखिल मानवसत्तेत, जिला आपण निमित्तमात्र म्हटले, जगातील रागद्वेषरहित प्राज्ञ आणि प्रातिनिधिक व्यक्तींची बैठक राहील. या बैठकीपाशी दंडशक्ती शून्य आणि नैतिक नियमनशक्ती पूर्ण राहील. अशी ही मानव्याची विशाल कल्पना मानवांनी रचावयाची आहे... ही मानव्यरचना जनता स्वावलंबी आणि सहकारी असल्याशिवाय निर्माण व्हावयाची नाही, हे स्पष्ट आहे."

– ३ –

कोणतीही व्यवस्था, मग ती कितीही चांगली का असेना, पूर्णतः निर्दोष असणे शक्य नाही. अखेरीस मानवनिर्मित व्यवस्थेला मानवाच्या जन्मजात मर्यादांचे ग्रहण तर सोसावेच लागणार. ग्रामस्वराज्याची व्यवस्था शक्यतो निर्दोष असावी या हेतूने आपण प्रथम आखणी केली. त्यासाठी व्यापकतम मतदानासाठी सोय केली. बहुमताचा कारभार कल्पिला. अल्पमताला पूर्ण संरक्षण दिले आणि त्याच्या समाधानाची सोय पाहिली. न्यायदान, सुलभ, स्वस्त आणि निष्पक्ष होईल याची काळजी घेतली. सार्वजनिक शिक्षणाची व्यवस्था केली आणि सुधारणावादी, मानवीय अशा दंडनीतीची कल्पना केली. इतके सगळे करूनही या व्यवस्थेत कधीच समस्या, प्रश्न, वाद आणि संघर्ष निर्माणच होणार नाहीत असे समजणे फारच भोळेपणाचे ठरेल. अखेरीस व्यवस्था कितीही चांगली आणि आदर्श असली तरी तिची अंमलबजावणी माणसेच करणार ना! त्यामुळे ती सदासर्वकाळ, सर्वथैव निर्दोष राहील अशी अपेक्षा करणे अव्यवहार्यच ठरेल. ही वस्तुस्थिती लक्षात घेऊन जनतेला सहकार, असहकार आणि प्रतिकार या तीन तत्त्वांचे व्यावहारिक आणि सैद्धान्तिक अशा दोन्ही प्रकारचे यथार्थ ज्ञान असण्याची नितांत गरज आहे. 'ज्ञानपूर्वकता' हा या तिन्ही प्रकारच्या व्यवहारांना समान असणारा महत्त्वाचा धर्म आहे. सहकार जर ज्ञानपूर्वक असेल तरच त्यातून अहिंसेचे खरेखुरे दर्शन घडेल. जनतेने केलेल्या कायद्यांचे पालन जनतेने ज्ञानपूर्वक करावयास हवे. एखादे वेळी काही व्यक्तींना एखादा विशिष्ट कायदा पसंत नसेलही. तथापि तो जनतेने बहुमताने केला आहे याची आदरयुक्त जाणीव ठेवून, संपूर्ण स्वेच्छया त्या कायद्याचे पालन करणे यालाच ज्ञानपूर्वक आणि अहिंसक सहकार्य म्हणता येईल.

सहकार, असहकार, प्रतिकार असे स्वैच्छिक, ज्ञानपूर्वक आणि अहिंसक सहकार्य हीच असहकार आणि प्रतिकार यांच्या पात्रतेची पूर्वअट ठरू शकते. म्हणजेच असे की, वरील प्रकारचा सहकार केला तरच कोणत्याही व्यक्तीला अथवा समूहाला असहकाराचा अधिकार प्राप्त होऊ शकतो. असहकार आणि प्रतिकार एकाच वस्तूच्या दोन अवस्था आहेत. फरक इतकाच की, प्रतिकार हा असहकारापेक्षा अधिक तीव्र असतो. जेथे असहकारानेच भागण्यासारखे असेल तेथे प्रतिकाराचे शस्त्र उपसण्याची गरजच नाही. असहकारात सहकार्य फक्त मागे घेतले जाते अथवा मर्यादित कालावधीसाठी रोखले जाते. इतक्याने जर काम झाले तर प्रतिकाराची गरज राहणार नाही. पण प्रतिकाराची जर वेळ आलीच तर तो प्रतिकारही विवेकाच्या सर्व मर्यादांचे पालन करून, अत्यंत शिस्तशीरपणे, कुठलीही गुप्तता अथवा वक्रता मनात न ठेवता आणि वादविषयाच्या संदर्भात कमीतकमी मागण्यांचा निश्चयपूर्वक आणि निर्भीडपणे आग्रह धरून त्यासाठी कायद्याचा भंग करून करता येईल. या कायदेभंगाची शिक्षाही आनंदाने आणि मनात कुठलेही कलुष न ठेवता स्वीकारणे आणि भोगणे हा या प्रतिकाराचाच एक भाग आहे.

मानवाच्या नीतिव्यवहाराचे वरवरून निरीक्षण केले तरी आपल्या हे लक्षात येते की या व्यवहाराचे दोन ढोबळ भाग असतात. एक काहीशा शाश्वत आणि कालनिरपेक्ष अशा नैतिक तत्त्वांचा ('यम') असतो, तर दुसरा, या शाश्वत तत्त्वांना एक प्रकारे प्रतिबिंबित करणाऱ्या कालसापेक्ष अशा आचारधर्माचा ('नियम') असतो. या दोहोंत शाश्वत नैतिकतत्त्वांना अधिक पायाभूत असे महत्त्व आहे. 'नियम' म्हणजे कालसापेक्ष आचारधर्म बोलूनचालून परिवर्तनीय आहे. त्यामुळे नियमांचे पालन त्या नियमांच्या शाश्वत नीतिमूल्यांच्या अनुकूलतेवरच अवलंबून असावयास हवे. जर नियम आणि शाश्वत नीतिमूल्ये

यांच्यात बेबनावाची स्थिती निर्माण होत असेल तर नियमांचा भंग करणे हे कर्तव्यच ठरते. असहकाराच्या मागे हीच भूमिका आहे.

'ज्याची मेहनत त्याची मिळकत आणि जशी मेहनत तशी मिळकत' ही मुळात एक पुंजीवादी धारणा आहे आणि सर्व प्रकारच्या सामाजिक-आर्थिक विषमतेची ती कूस आहे. त्यामुळे कोणत्याही आदर्श व्यवस्थेची उभारणी या तत्त्वावर होऊ शकत नाही. कुवतीप्रमाणे मेहनत अथवा श्रम आणि गरजेप्रमाणे उपभोगाचा अधिकार हेच खरे सयुक्तिक तत्त्व आहे. श्रमाचा विचार आपण नेहमी आर्थिक मोबदल्याच्या चौकटीतच करीत असतो. मात्र ते बरोबर नाही. त्यामुळेच कदाचित विनोबांना 'श्रम' या शब्दापेक्षा 'सेवा' ही संकल्पना अधिक ग्राह्य आणि न्याय्य वाटत असावी. सेवेची कोटीच मुळात 'नैतिक' असल्याने आर्थिक मोबदल्याची परिभाषा तिला मुळातच गैरलागू ठरते. 'सेवे'ला मोल तरी असते काय? एखाद्याने रात्रंदिवस रुग्णाची सेवा करून त्याचे प्राण वाचविले या सेवेचे आपण आर्थिक मोबदल्याच्या चौकटीत मूल्यांकन कसे करणार? देशासाठी लढताना धारातीर्थी पडलेल्या सैनिकाच्या सेवेला मोजता येईल काय? तेव्हा सेवा ही 'अमूल्य' अशी वस्तू आहे. तिचा विचार केवळ नैतिक चौकटीतच करायला हवा.

खरे म्हणजे हा विचार वाटतो तितका कठीण अथवा अव्यवहार्य नाही. आपल्या कुटुंबात याच न्यायाने आपण काम करीत नाही का? गरजेनुसार वाटणी, कुवतीनुसार मेहनत, एकमेकांविषयी जिव्हाळा, आस्था, प्रेम आणि एकमेकांच्या भल्याची आकांक्षा हे आपल्या कौटुंबिक व्यवहाराचे काही प्रमुख घटक आहेत. यांचे सामाजिकीकरण आपल्याला करावयाचे आहे. एकदा ही दृष्टी नीट समजून स्वीकारली की आजच्या समाजातील विषमतेच्या विषवल्लीचे आपोआपच उच्चाटन होईल. विनोबांनी या विचाराचे सार खालीलप्रमाणे मांडून दाखविले आहे.

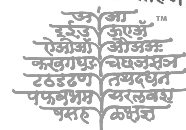
१. प्रत्येकाला समान संरक्षण.
२. प्रत्येकापासून सेवा यथाशक्ती अर्थात असमान.
३. समान संरक्षण म्हणजे समान मजुरी नव्हे.
४. पण मजुरीमजुरीत आजच्यासारखी विषमता असणार नाही.
५. मजुरी, भावात्मक भाषेत तुल्य राहील.
६. मजुरीचा संबंध गरजेशी असेल, सेवेशी नव्हे.
७. सर्वांची सेवा आणि सर्वांचे संरक्षण यांचे समप्रमाण राहील.

तुल्य मजुरी आणि स्पर्धेच्या भावनेपासून पूर्णपणे मुक्त असलेली उत्पादनव्यवस्था हे दोन मुख्य आणि मूलभूत घटक असलेल्या या राज्यपद्धतीत उत्पादनाची प्रेरणा व्यक्तीला कशापासून मिळेल? असा प्रश्न अनेकांच्या मनात निर्माण होऊ शकतो. गेल्या शेकडो किंवा हजारो वर्षांपासून आपल्या मनावर असे काही संस्कार झाले आहेत की ज्यांच्यामुळे माणूस नफ्याशिवाय अथवा व्यक्तिगत आर्थिक लाभाखेरीज दुसऱ्या कोणत्याच प्रेरणेने काम करण्याला उद्युक्त होणारच नाही असे आपल्याला वाटत असते. मात्र ते अगदी चुकीचे आहे. नफ्याची प्रेरणा हा पुंजीवादी व्यवस्थेचा आधार आहे. समाजवादाने ही प्रेरणा कधीच मान्य केली नाही. समाजाने दिलेले प्रशस्तिपत्रक अथवा लोकांकडून मिळणारी शाबासकी यातूनच व्यक्तीला उत्पादनाची प्रेरणा मिळेल असे समाजवादाने मानले व मांडले. परंतु विनोबांनी श्रमाच्या संकल्पनेच्या जागी 'सेवे'ची संकल्पना प्रस्तुत केली आहे हे आपण वर पाहिले आहे. तेव्हा सेवेची प्रेरणा कोणती असू शकेल? याचा आपल्याला विचार केला पाहिजे. एखाद्या रुग्णाची सेवा करणाऱ्या व्यक्तीला त्या रुग्णाचे आपण प्राण वाचविले या भावनेतून जे आत्मिक समाधान मिळेल त्याची तोड कशाला तरी येईल काय? एखाद्या कलावंताला त्याच्या कलानिर्मितीपासून मिळणारा जो आनंद आहे त्याचे पैशात मोल तरी करता येईल काय? हे जे समाधान आहे अथवा हा जो निर्मितीचा आनंद आहे त्यातच उत्पादनाचीही प्रेरणा आहे. त्यामुळे मेहनत अथवा श्रम म्हणजे काबाडकष्ट न राहता मानवी जीवनातील एक सृजनशील असा व्यवहार ठरेल!

– ५ –

अहिंसा – स्वराज्याचे अधिष्ठान

अहिंसा हेच स्वराज्याचे एकमेव अधिष्ठान आणि प्राणतत्त्व आहे, हाच *स्वराज्यशास्त्र*चा मुख्य संदेश आणि आशय आहे. ज्या रचनेचा स्थूल आराखडा आपण आखला आहे त्यावरूनही ही गोष्ट स्पष्ट होते. मात्र आपण प्रायः जो विचार करतो तो 'राज्या'च्या संकल्पनेच्या गृहीतकावरून करतो. येथील विचार 'स्वराज्या'चा आहे हे आपण ध्यानात ठेवले पाहिजे. राज्याचा-



अनुक्रमणिका



देखील तटस्थपणे, पूर्वग्रहविरहित आणि बारकाईने विचार केल्यास आपल्याला असे दिसून येते की अहिंसा हेच तेथेही स्थायित्वाचे एकमेव तत्त्व आहे. म्हणजे असे की, हिंसेवर आधारलेली व्यवस्थासुद्धा जितका काळ टिकाव धरून असते तितका काळ ती अहिंसेच्या साह्यानेच तग धरून असते. याचे सरळ साधे कारण असे आहे की हिंसेच्या तत्त्वाचे सार्वत्रीकरण होऊच शकत नाही. हिंसा जर सार्वत्रिक झाली तर कोणीच शिल्लक राहणार नाही. अशा रीतीने हिंसा हे एक आत्मघाती तत्त्व आहे. 'जो डोळा फोडील त्याचा डोळा फोडायचा आणि जो दात पाडील त्याचा दात उपटायचा या न्यायावर जर समाजाची धारणा झाली तर एक दिवस असा नक्की येईल की, त्या समाजातील सगळी माणसे अंधळी आणि दंतविहीन झालेली असतील' अशा अर्थाचे एक वाक्य आहे आणि ते अक्षरशः खरे आहे. हिंसेच्या तत्त्वावर उभ्या असलेल्या समाजाचे हेच भवितव्य राहणार यात शंका नाही. तेव्हा कोणतीही चिरस्थायी आणि शाश्वत अशी समाजधारणा अहिंसेवरच उभी करणे आवश्यक आहे. अर्थात ही अहिंसा निष्क्रिय असून चालणार नाही. समाज अहिंसेच्या आधारावर उभारायचा म्हणजे समाजाचे सगळेच संघटन अहिंसेच्या तत्त्वाच्या अनुषंगाने करावे लागणार. ही अहिंसा सक्रियपणे आणि ज्ञानपूर्वक जनतेने स्वीकारावयास हवी. विनोबांनी म्हटल्याप्रमाणे "ही अहिंसा जीवनाच्या सर्व क्षेत्रांना व्यापणारी असावी लागेल. अहिंसा ही एक सार्वभौम निष्ठा किंवा दर्शन आहे. दर्शन एकांगी राहात नाही. ते जीवनव्यापी असावे लागते. समाजाची आर्थिक-सामाजिक चालू घडी आहे, तीच कायम राहावयाची अशी कल्पना केली तर अहिंसेच्या प्रवेशाला वाव कोठून राहणार? पण एकूण सर्व व्यवस्था – राष्ट्राच्या अंतर्गत व्यवहाराची आणि आंतरराष्ट्रीय व्यवहाराची – अहिंसेच्या तत्त्वाला धरून केल्यानंतर मग ती व्यवस्था टिकू नये असे काहीच कारण अहिंसेमध्ये नाही."

अहिंसेच्या जीवनदर्शनावर आणि अहिंसक जीवनशैलीवर उभे असलेले एकुलते एक राष्ट्र टिकाव धरू शकेल का? असा स्वाभाविक प्रश्न मनात निर्माण होऊ शकतो. इतर राष्ट्रे हिंसाधारित असताना हे एक राष्ट्र आपले संरक्षण कसे करील? याच्या उत्तराची दिशाच काय ती आपण विचाराने दाखवू शकतो. अहिंसाधिष्ठित राष्ट्राचे इतरांशी असलेले संबंध बंधुत्वाचे, मैत्रीचेच राहतील अशी सर्वथैव काळजी घेणे अहिंसेच्या दर्शनाचीच अट आहे. केवळ रणनीतीचा भाग म्हणून नव्हे तर जे जीवनविषयक तत्त्वज्ञान या व्यवस्थेने ज्ञानपूर्वक स्वीकारलेले आहे त्या विचाराचाच तो एक अनिवार्य असा हिस्सा आहे. तसेच अहिंसक समाज हा एक स्वायत्त, स्वावलंबी अशा घटकांनी एकात्म झालेला समुच्चय आहे. इतरांवर अवलंबून राहण्याचा, इतरांच्या एखाद्या वस्तूविषयी मनात लोभ अथवा ईर्षा असण्याचा या व्यवस्थेत संभवच नाही. त्यामुळे हा समाज जसा स्वतःहून आक्रमक मनोवृत्तीपासून पूर्णपणे मुक्त आहे त्याचप्रमाणे, नाण्याची दुसरी बाजू असावी त्याप्रमाणे, इतरांच्या मनातही या व्यवस्थेविषयी लोभ अथवा ईर्षा निर्माण होईल अशी स्थिती निर्माण होण्याचा संभव कमीतकमी राहील अशी आपण कल्पना करू शकतो. तसेच तथाकथित परकीय समाजाच्या जर काही वैध आणि न्याय्य गरजा अथवा अडचणी असतील तर त्या दूर करण्याची तत्परता दाखविणे अहिंसक समाजाचे कर्तव्यच राहील. अशा रीतीने घर्षणाचे, संघर्षाचे आणि संभाव्य युद्धाचे प्रसंग निर्माण होऊ शकतील अशा कारणांचेच निराकरण करण्याकडे अहिंसक व्यवस्थेचा स्वाभाविक कल राहील. इतके सगळे होऊनही युद्ध लादले गेलेच तर काय? तर निर्वैर आणि भयमुक्त चित्ताने अखेरच्या व्यक्तीपर्यंत आत्मसमर्पणयुक्त प्रतिकार! हिंसेने आजपर्यंत राष्ट्रांना जितके संरक्षण दिले, त्याहून कमी संरक्षण अहिंसेने आमरण कष्ट सोसणारे वीर ज्या राष्ट्रात सिद्ध असतील, त्या राष्ट्राला का लाभावे?"

आंतरराष्ट्रीय पातळीवरील सुरक्षेचा हा विचार झाला. परंतु अंतर्गत समस्या, झगडे आणि बेबनाव निर्माणच होणार नाहीत असे तर आपण गृहीत धरू शकणार नाही. अशा परिस्थितीत अंतर्गत सुरक्षेचे काय? आजच्या समाजात जसे पोलीस असतात तसेच या आदर्श रचनेतही असतील का? या प्रश्नाचे उत्तर अगदी ठामपणे नकारार्थीच राहील. खरे सांगायचे म्हणजे पोलीस ही हिंसाधारित समाजव्यवस्थेची गरज आहे. ज्या समाजात 'खाजगी मालकी', 'ज्याची मेहनत त्याची दौलत', 'काम तसे दाम' अशा तत्त्वांवर जीवनाची उभारणी झालेली असते अशा समाजात निर्माण होणाऱ्या आन्तर्विरोधांना आणि संघर्षांना काबूत ठेवण्यासाठी दंडव्यवस्थेची गरज निर्माण होते. वस्तुतः वर जी तत्त्वे सांगितली ती हिंसेचीच वेगवेगळी रूपे आहेत. जो समाज अहिंसेवर आधारला असेल त्यात या प्रकारचे संघर्ष निर्माण होण्याचा, त्यांच्यावर नियंत्रण राखण्याचा

व त्यासाठी स्वतंत्र व्यवस्था निर्मिण्याचा प्रश्नच उत्पन्न होत नाही. जेथे खाजगी मालकी नाही, कंजूष माणूस नाही, गरजेप्रमाणे उपयोग सहज उपलब्ध आहे आणि कुवतीप्रमाणे काम करण्याची आनंददायी प्रेरणा आहे अशा व्यवस्थेत पोलिसाची गरज राहणार नाही हे उघड आहे. असे असले तरी माणसामाणसांमध्ये कधी तंटेबखेडे होणारच नाहीत असे कसे मानता येईल? पण त्यासाठी चार शहाणीसुरती, प्रगल्भ बुद्धीची अनुभवी माणसे पुरेशी ठरतील. या व्यवस्थेत जनसेवकांचे एक मोहोळच राहील अशीही आपण कल्पना करू शकतो. असे निर्वैर, निर्भय, सेवाभावी, अक्षुब्ध आणि प्रेमळ जनसेवक अगदी आत्मसमर्पणाच्या तयारीने ज्या व्यवस्थेच्या संरक्षणासाठी अहर्निश सज्ज आहेत अशा व्यवस्थेत वेगळ्या सुरक्षा व्यवस्थेची गरज ती कशाला भासणार? विनोबा म्हणतात त्याप्रमाणे "या व्यवस्थेत पोलीस राहणार नाही, जागरूक सेवकवर्ग राहील आणि स्वकर्तव्याचे भान असलेले नागरिक राहतील."

अशा रीतीने स्वराज्यशास्त्र हा अहिंसेवर आधारलेल्या शासननिरपेक्ष अशा आदर्श व्यवस्थेचा संक्षिप्त आराखडा आहे. त्याची मांडणी शास्त्रशुद्ध आणि तर्कसंगत आहे. हे चित्र एका आदर्श समाजरचनेचे आहे हे खरे. परंतु हा आदर्श मानवाच्या आवाक्याच्या पलीकडला आहे असे समजण्याचे कारण नाही. खरे म्हणजे सर्वसामान्य मानवांचे दैनंदिन कौटुंबिक जीवन ज्या मूल्यांच्या आधारावर उभे असते त्याच मूल्यांचे काहीसे व्यापक आणि परिष्कृत असे रूप माणसामाणसांच्या सामाजिक-आर्थिक संबंधांतूनही प्रतिबिंबित व्हावे एवढीच काय ती आकांक्षा आहे. अर्थात हे बोलणे सोपे असले तरी करणे अवघड आहे यात शंका नाही. तथापि अवघड म्हणजे अशक्य नव्हे. हे परिवर्तन घडून येण्यासाठी माणसाच्या मनोवृत्तीत बदल घडून यावा लागेल. त्यातूनच सामाजिक-आर्थिक घडीही आपोआप बदलेल. अहिंसक सामाजिक परिवर्तनाचा एकमेव मार्ग हृदयपरिवर्तन हाच आहे. या हृदयपरिवर्तनासाठी कुणी कुणाची वाट बघण्याची जरूर नाही. ज्या क्षणी आणि ज्या व्यक्तीच्या बाबतीत हे हृदयपरिवर्तन घडून येईल त्या क्षणी त्या व्यक्तीच्या जीवनात क्रांतीचे बीजारोपण होईल! या व्यक्तीचे जीवन त्या बीजाचे वाहकही होईल आणि एका ज्योतीने अनेक ज्योती प्रज्वलित व्हाव्या त्याप्रमाणे नवी जीवनदृष्टी आणि नवी जीवनशैली यांचा प्रसार-प्रचार होईल अशी आपण कल्पना करू शकतो. आल्बर्ट आइन्स्टीनने म्हटल्याप्रमाणे, "The only conceivable way of bringing about a reconstruction of our world on new lines is first of all to become new people, ourselves, under the old circumstances". ("नव्या विचारानुसार जगाची पुनर्बांधणी करण्याचा एकमेव मार्ग हाच आहे की जुनी परिस्थिती कायम असतानाच सर्वप्रथम आपण स्वतःच नव्या विचाराने जीवन जगायला प्रारंभ केला पाहिजे.")

⌘⌘

लेखक परिचय

- **श्री.मा. भावे** : प्राध्यापक, आय.आय.टी. पवई, मुंबई; गणित व तत्त्वज्ञान या विषयाचे ज्येष्ठ अभ्यासक. या विषयांशी संबंधीत २५ शोधनिबंध प्रसिद्ध. शिक्षक चळवळीत सहभाग. **पत्ता** : ३३/२०, ४थी गल्ली, प्रभात रोड, पुणे ४११ ००४.
- **म.अ. मेहेंदळे** : माजी प्राध्यापक, संस्कृत विभाग व माजी सहयोगी प्रमुख संपादक, संस्कृत महाकोश, डेक्कन कॉलेज पदव्युत्तर आणि संशोधन संस्था, पुणे; संपादक, उपसंहार पर्व, महाभारत, भांडारकर प्राच्य विद्या संशोधन संस्था, पुणे. **पत्ता** : बी-४, प्रबोधन को-ऑप. हाऊसिंग सोसायटी, ६१ ए/९-१०, एरंडवणे, आयकर कार्यालयासमोरील गल्ली, पुणे ४११ ००४.
- **सु.श्री. पांढरीपांडे** : इंग्रजीचे निवृत्त प्राध्यापक, धरमपेठ महाविद्यालय - नागपुर; गांधी विचारांचे मर्मज्ञ अभ्यासक, 'मर्म', 'धृवपद', 'अन्वय' या ग्रंथांचे कर्ते. **पत्ता** : ६०, अंबाझरी लेआऊट, नागपूर ४४० ०१०.

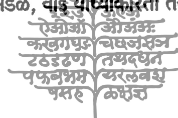
⌘⌘

[अनुक्रमणिका](#)





हे मासिक श्री.ग. दीक्षित यांनी मुद्रा, ३८३ नारायण पेठ, पुणे ४११ ०३० येथे छापून सरोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.





अनुक्रमणिका